陈庆英藏学论文集（上）

陈庆英 著

现代中国藏学文库



中国藏学出版社

【现代中国藏学文库】

主　　编:拉巴平措

执行主编:马　丽　华

陈庆英藏学论文集

(上)

陈庆英

中国藏学出版社

《现代中国藏学文库》总叙

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分,藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件,也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学,现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果,加强同世界同行的学术交流,促进藏学研究的繁荣发展,为西藏和其他藏区的两个文明建设服务,在中国藏学研究中心的领导下,我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书,主要包括四个方面的内容:中国藏学家(包括港澳台学者)的学术专著;具有重要价值的藏学文献(包括现代学者辑录的历史文献);译成汉文的藏文学术名著;获得博士学位的藏学论文(对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录)。所有收入的论著,均以学术价值为惟一衡量标准,文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程,我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002 年 10 月

前言

40年前，1963年5月初，青海民族学院中文系、数学系、物理系、化学系等系科三年级的200多名学生分乘10辆大卡车，翻过日月山，到海南藏族自治州共和县的大喇嘛河乡、江西沟乡、倒淌河乡实习，在藏族牧民的家中学习藏语半年。当时，我是这一批学生中的一个，也因为这次实习，首次接触和体验了藏族牧民的生活和他们的文化。

1978年秋天，我从海西蒙古族藏族自治州民族师范学校考入中央民族学院少数民族语文系古藏文专业，攻读硕士学位。在三年学习期间，王尧教授为我教授敦煌藏文文献；东噶·洛桑赤列教授和洛桑群觉教授给我们讲藏文典籍；格桑居冕教授给我们讲藏文文法；佟锦华教授和耿予方给我们讲藏族文学史；王辅仁教授给我们讲藏族史和西藏佛教史。此外，于道泉教授和马学良教授也经常给我们关心和指教。从培养藏学研究人才来说，这些导师都是当时最佳之选，在他们的关怀和教导下，特别是在他们言传身教的熏陶下，我不仅学习了从事藏学研究必需的基本知识和学术研究的方法，而且确定了依靠藏文文献来研究藏族历史的学术方向。这三年的学习生活，使我在以后20多年的研究工作中受益匪浅。

1981年研究生毕业以后，我先后在中央民族学院藏学研

究所、青海社会科学院藏学研究所、中国藏学研究中心工作。虽然因为各个单位的具体情况不同，我在各个阶段研究的重点有所不同，但是都是在学习和利用藏文文献的基础上探讨藏族的历史、宗教和文化问题。在党和国家重视和扶持藏学研究的大环境下，在师长和同行朋友的帮助下，现在回过头来看这20多年所走过的学术道路，似乎也取得了一些成绩。我自己翻译以及和别的学者合作翻译了十多部藏文古籍，并利用这些藏文资料撰写和发表了一些学术文章。我能够作为中国藏学研究队伍中的一员，参加研究藏文文献的工作，感到非常庆幸。现在有机会把这些文章汇集起来出版，一方面是对自己多年来的工作做一个小结，另一方面也是得到广大藏学研究同行批评指教的一个机会，因此我要向支持本书出版的中国藏学出版社的领导和编辑表示真诚的感谢。

这里汇集的36篇文章，绝大多数是我个人撰写的。另外我还和一些同志合作撰写过一些文章，因为这一套丛书的体例所限，没有收入。需要特别说明的是，我和端智嘉同写的《吐蕃赞普赤德松赞生平简述》以及和仁庆扎西同写的《元朝帝师制度述略》，是为了怀念这两位曾经和我亲密合作的英年早逝的藏族朋友而收入的。按照所探讨问题的年代的先后，这些文章分为吐蕃王朝篇、宋代藏族历史篇、元代藏族历史篇、明代藏族历史篇和清代藏族历史篇，其他的几篇文章则归入历史文化篇。

发掘和利用藏文古籍资料来研究藏族的历史文化，是藏学研究的一个重要领域。从20世纪80年代以来，在东嘎·洛桑赤列、恰白·次旦平措等先生的带动下，藏文古籍的整理和出版工作取得了很大的成绩，藏族和汉族的许多学者共同努力，使得许多藏文古籍在学术研究中受到了高度的重视，但是在这

个领域中需要做的工作还有很多。萨迦寺、哲蚌寺、拉卜楞寺、塔尔寺、布达拉宫和德格印经院丰富的藏书，还有许多有待学术界去探讨，结合汉文和满文等文字的资料来研究藏文古籍也亟待深入。我相信随着许多中青年学者进入这个研究领域，中国藏学界会在这个方面取得更多更好的成果。

陈庆英

2006年5月7日

目 录

吐蕃王朝篇

试论赞普王权和吐蕃官制

公元7世纪初，松赞干布统一青藏高原，建立起吐蕃王朝。从松赞干布到吐蕃最后一代赞普朗达玛之间的215年间，吐蕃称雄于中国的西南和西北的广大地区，其本身的政治、经济、文化、宗教、军事都有长足的进步，在藏族历史上和中华民族的历史上写下了光辉灿烂的一页。

吐蕃王朝遗留了大量的文献、碑刻、简牍等，成为我们研究吐蕃历史最直接和最可信的历史资料。后期的藏文史籍都把吐蕃时期的历史作为重点加以描述，汉文史籍中对吐蕃王朝的历史也有详细的记载。这几部分史料是国内外学术界研究吐蕃历史的基石，但是，大量的吐蕃时代的藏文文献还有待于进行系统的整理，后期的藏文史籍中又往往掺杂一些宗教的成分和后人的加工，汉文史籍的记载比较侧重于吐蕃与唐朝的交往，这些都给我们全面分析和认识吐蕃王朝的历史和各项制度的工作带来许多困难。在许多关键的问题上学术界至今仍然认识很不一致，还需要进一步分析和探讨。例如，在吐蕃王朝的政权组织和职官制度方面就存在两种不同的说法：一种认为吐蕃是奴隶主的部落军事联盟，赞普是各部落的奴隶主贵族的盟主；

一种认为吐蕃是中央集权制的君主政权，赞普是名副其实的君主，吐蕃有一整套的官僚制度。本文打算就学习过程中所接触到的一些资料，谈谈在这方面的一些初步认识，错误之处，请学者和同志们批评指正。

一、吐蕃赞普的君主地位

吐蕃王朝的最高统治者是赞普（btsan po）。对赞普这个词，汉文史料中已认为它是吐蕃君王的称号，《新唐书·吐蕃传》说："其俗谓强雄曰赞，丈夫曰普，故号君长曰赞普。"《册府元龟》中说："吐蕃号其王为赞普。"在藏文文献中，赞普这个词是与关于王室起源的神话紧密联系的。在《第穆萨摩崖刻石》第三行说："初，天神六兄弟之子，尼牙墀赞普来主人间，降临江托神山。"在《唐蕃会盟碑》东侧第五行说："圣神赞普鹘提悉勃野化现下界，来主人间，为大蕃之王。"在《敦煌本吐蕃历史文书》赞普世系表中则说："降世天神之上，天父六君之子，三兄三弟，连同墀顿祉共七位，墀顿祉之子，聂赤赞普来作雅砻大地之主，降临雅砻地方，天神之子作人间之主，后又为人们目睹直接返回天界。"在吐蕃时期的碑刻中所见到的赞普的正式称号如"圣神赞普"（vphrul gyi lha btsan po）、"天赞普"（lha btsan po）、"天降之王圣神赞普"（gnam lhab yi rgyal po vphrul gyi lha btsan po）、"天神而为人主圣神赞普"（myivi rgyal po lhas mdzad pa vphrul gyi lha btsan po）、"赞普天子"（btsan po lha）等，也无不与天神联系在一起。吐蕃占领敦煌时期所写的汉文文献中在提到赞普时也常用圣神赞普这个称

号，有的还直接简称为“圣神”。[1] 这些都说明，在吐蕃时代，赞普王室是自称为天神下世的，社会上也是把赞普当作天神看待的。这种观念认为，赞普是一种尊严的神明，吐蕃赞普王室就是这种神明降临人世来统治人间的。因此，在吐蕃文献中尽管还有其他的对君王的称号如“主”（rje）、“国王”（rgyal po）等词，但赞普的意义与它们并不完全相同。吐蕃文献可以称境内的小邦的王子和唐朝、大食、印度、南诏的君主为 rje 或 rgyal po，但绝不称他们为赞普。这一点从《唐蕃会盟碑》西侧藏文文字的第一句话可以清楚地看出，它在提到吐蕃和唐朝的君主时说：

bod kyi rgyal po chen po vphrul gyi lha btsan po dang rgyavi rgyal po chen po rgyal rje hwang te dbon zhang gnyis

（大唐文武孝德皇帝与 大蕃圣神赞普 舅甥二主）

此句若按藏文原文直译，应为“吐蕃大国王圣神赞普与唐朝大国王唐主皇帝甥舅二主”。由此可见，正如“皇帝”一词是中原王朝的君主的专用称号一样，“赞普”一词是吐蕃王朝的君主的专用称号，而且“赞普”来源于天神降世统治人间的概念，这是吐蕃赞普的君主地位的神权内容。

关于“赞普”一词意义，还可以从吐蕃给南诏王阁罗凤的封号中看出。《敦煌本吐蕃历史文书》传记第七节中说：“南方之东部，南诏地面，有谓白蛮子者，乃一不小之酋长部落，赞普以谋略封诏赐之，南诏王名阁罗凤者遂归降，前来致礼，赞普乃封之曰‘钟’（弟），民庶皆归附庸，（吐蕃）地域，增长一倍。以南诏王降附吐蕃为臣之故，唐廷政权大为低落，且极为不安。”《通鉴》二一六卷说：“阁罗凤敛战尸，筑为京观，

---

① 见王锡：《上吐蕃赞普书》。

遂北臣于吐蕃。蛮语谓弟为‘钟’，吐蕃命阁罗凤为‘赞普钟’，号曰东帝，给以金命。”尽管阁罗凤归顺吐蕃，使唐朝、吐蕃、南诏三者之间的关系发生了极大的变化，但吐蕃也是封他为赞普之弟，而不封他为南诏的赞普，这也证明赞普是吐蕃君主的专用称号。

关于赞普在政治上的地位，主要表现在赞普和群臣的关系上。在吐蕃文献中对赞普的政治权力没有系统的说明和记载，但是从一些历史事件的记录中我们还是可以分析其大概情形。在《敦煌本吐蕃历史文书》中记载了赞普与其臣下盟誓的誓辞和盟誓的经过，吐蕃时期的碑刻也多数是赐盟的盟文。有的学者据此认为，赞普与臣下的关系主要是靠结盟来维持，因而吐蕃政权的性质是一种联盟的关系。但是，如果我们全面地分析这些盟书誓文，特别是按时代的先后顺序来考察其内容的演变，就会得出稍有不同的结论。在吐蕃王室统一青藏高原的过程中，为了吞并别的小邦和部落，赞普王室确实是使用与别的小邦的王子或家臣联姻或结盟的办法来扩大自己的势力，这种结盟明确地规定了双方承担的义务和由此取得的权利。例如，在朗日伦赞兄弟为消灭墀邦松而与墀邦松的家臣娘氏、韦氏、蔡邦氏结盟时，他们的盟词是：

自今而后：

定将森波杰（墀邦松）弃于背后，

定将悉补野（赞普王室）搂于胸前，

决不背叛悉补野赞普，

决不使其丢脸，

决不施放蛊毒黑咒，

决不把外人当自己人，

决不三心二意，

决定要英勇献身，
决定要拼命忘己，
决定要听从赞普命令，
决不受他人甘言诱骗。

从这份誓文看，当时的结盟还是为了一个特定的目标——消灭娓邦松而形成的一种联合，赞普在这个联合中是处于盟主的地位，参与盟誓的人互相间可以说是有共同政治目的的盟友的身份。但是到吐蕃王朝建立起来以后的松赞干布与韦氏家族的韦·义策盟誓的时候，内容已经有了变化。松赞干布的誓词是："义策忠贞不贰，你死后，我为尔营葬，杀马百匹以为行粮，子孙后代无论何时，均赐以金字告身，不会断绝。"这里已经有君王赐给臣下以恩惠的意味。再看载于《敦煌本吐蕃历史文书》传记第五节的这次盟誓的详细盟文，松赞干布的誓词是：

自今尔后，尔兄弟子侄于悉补野赞普驾前忠贞不贰，不阳奉阴违（不致使赞普丢脸），则永远永远、世世代代、无论何年何岁，决不对义策之子孙无罪而责谴，决不听信奸人离间，即或听到离间之词亦允许尔等辩论，以申诉原委，决不因而责谴。

义策之子孙任何人对赞普有意外不忠之事者，即对不忠者本人以外，决不株连，其他未参与阴谋之人决不加罪，决不像对待猪一般用武器来刺杀，也决不像鹰鹞对待禽鸟一样追赶。任何一个有能力之人决不抛弃，决不贬责。义策之子孙一人将受决不低于金字告身封赐，决不无罪而褫夺其奴户、封地，忠心不贰者而绝嗣之时，亦不没收其奴户、封地。尔若有二心，则我降罪，不在破盟之列，尔若将奴户、封地用以调换或献出时，亦不在破盟之列。永远永远，王族之子孙后代均遵照此誓

办理，誓文交给义策父子收执。

韦·义策父兄子侄的誓词是：

对于悉补野赞普赤松赞父子宗系决不变心，永远永远，赞普之子孙对我等无论怎样，我等决不变心；决不为他人所引诱；决不投靠其他人；决不与变心之人沆瀣一气；决不在食物中掺毒；决不对赞普赤伦赞做任何坏事。若我之兄、母、弟及子孙之中有任何一人产生异心时，立即向赞普揭露其有异心。决不与产生异心的兄弟为伍；其他人若对赞普心怀二志，我定将此事袒露；对任何并无过失之人，决不挑拨离间；决不嫉妒憎怒；若被任命充当长官，对于一切民庶决不有所偏私，决然勤谨奉行赞普之诏命，永不忘渝，此誓。

在这两份盟词中，君臣的关系反映得十分清楚，赞普作为君主，有责任对忠心的大臣给予保护，不无故加以责罚，保证其享有奴户和封地，而臣下有义务尽忠君王，听从君王的命令。在这里，赞普已经有了高踞于群臣之上，可以支配群臣的命运乃至财产、奴户的主宰地位，这可以说是赞普的君主地位的政治内容。

到赤松德赞以后的历代赞普赐给臣下的盟文，如《恩兰·达扎路恭纪功碑》、《谐拉康盟书刻石（一）》、《谐拉康盟书刻石（二）》、《尚蔡邦江浦建寺碑》等碑文中，臣下的誓词已不见记载，内容已经是单一的由赞普赐给某位大臣或他的亲属以某种特别的权利。其中最明显的是赤德松赞塞那累赐给娘·定埃增的两份盟文（即谐拉康的两件盟书刻石）。第一份盟文中提到，由于班第娘·定埃增对赤德松赞立有大功，赤德松赞要按照惯例赐给他相应的恩惠，“而班第本人持臣民之礼，遵比丘之教规，不肯接受”，而赤德松赞还是下诏，“赐予班第·定埃增重盟大誓，给予固若雍仲之权，为令人民普遍得知，于三

宝所依之此神殿之处，敕建盟誓文龛，立碑树石，而盟书誓文，明白勒诸石上”。第二份盟文中则说：“班第·定埃增为朕之社稷出谋划策，竭忠效力。前次赐盟之时，朕仿效先王之例规，依其功绩赐予相应之恩泽。然则班第本人以不当受此恩惠为辞，不愿接受，朕思前盟与彼应受之盟誓相比，似嫌微薄，不足以报答其效力之劳绩，有所亏待”，“故朕欲对前盟加以增益，班第·定埃增又奏称前赐之盟已足，不愿再有增益。然则对其效力理应给予相宜之报偿，故王臣商议，于前次所赐盟誓之上，对班第·定埃增忠贞效力之劳绩给予报答，于后一个龙年朕驻于温江岛宫之时，对前盟加以增益，由朕下诏，赐予较前增加之固若雍仲之盟文。”从这里可以看出，这时的盟誓已经不是政治的结盟，而是由赞普给臣下赐盟，它已经变成了赞普对臣下进行封赏的一种主要手段。

在这些封赐的盟文中，往往都牵涉经济财产方面的内容，从这里面我们可以看出赞普王室在经济上的地位。在《恩兰·达扎路恭纪功碑》北侧的碑文中有：“若‘大公’之子孙某代或因绝嗣，其所属奴隶、土地、牲畜决不由（赞普）没收，而定举以畀其近亲兄弟一支”，“大公之子孙后代手中所掌管之奴隶、土地、牧场、草料、园林等一切所有，永不没收，亦不使减少，他人不得抢夺。”在《谐拉康盟书刻石（一）》中说：“囊桑努贡子孙后裔之奴户、土地、牲畜、草场、园林等，无论绝嗣或受控系狱，赞普均不予没收，亦不赐予他人。”这里提到的是赞普赐给某些立有大功的贵族大臣的特权，它从反面说明了按吐蕃的制度，一般的贵族和平民在遇到绝嗣或犯罪的情况时，其所有的奴户和土地牲畜等财产是要由赞普没收的。这种没收绝户和犯罪大臣的财产的事例，在《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年部分屡有记载。例如，在公元678年记载若桑

支·彭野芸和库·墀聂翥松二人获罪，公元680年记载清查库氏与若桑支氏之财产，公元691年记载有清理土地赋税统计绝户数字，公元698年记载其年冬噶尔家族获罪，公元699年记载于"哲"之"乌园"内清查获罪家族之财产，公元705年记载库·莽布支拉松获罪，公元706年记载洛·都鞁获罪，公元707年记载清点查抄库氏、洛氏等获罪谴家族之财物，公元713年记载有努布·墀辗蒙赞身故，其大量财产及民户均转赐给大藏郎官绮力心儿。在大事纪年中还多处提到赞普的"王田"，例如公元718年记载征三茹之王田全部地亩赋税、草税。公元719年记载："征集三茹王田之土地赋税、草料赋税"，"埃·芒夏木达则布征集大藏之王田土地贡赋。"这些记载说明，赞普在经济上是吐蕃所有的土地、牧场、林园、牲畜、财产的所有者。作为基本的生产资料的土地、牧场等，有一部分直接属于赞普，称为王田，有一部分由赞普分赐给贵族大臣，可以由贵族大臣的子孙世袭，但是在绝嗣或犯罪时，赞普可以收回，也可以转赐给别的大臣，也就是说赞普掌握着这些生产资料的最后所有权。另外，赞普还要向耕种和放牧的农牧民征收赋税，作为王室和政府的经济收入。这些可以说是赞普的君主地位的经济内容。

综上所述，我们认为悉补野家族最初只是雅砻部落的酋长，在后来的各部落兼并战争中，有很长的时期赞普是部落军事联盟的盟主，到松赞干布统一青藏高原建立吐蕃王朝时，赞普已成为王朝的政治经济上的主宰。赞普拥有稳固的高于群臣的统治地位，赞普对群臣掌握着任免、差遣、封赏、惩罚乃至生杀予夺的大权，因此赞普已成为吐蕃王朝的名副其实的君主。

二、关于吐蕃王朝的盟会制度

主张吐蕃是部落军事联盟的学者还提出吐蕃的盟会制度作为自己的论据，他们认为《新唐书·吐蕃传》的记载："赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲；三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、闾为牲。凡牲必折足裂肠，陈于前，使巫告神曰：渝盟者有如牲。"以及《旧唐书·吐蕃传》的记载："与其臣下一年一小盟，刑羊、狗、猕猴，先折其足而杀之，继裂其肠而屠之，令巫者告于天地山川、日月星辰之神云：'若心迁变，怀奸反复，神明鉴之，同于羊狗'。三年一大盟，夜于坛墠之上与众陈设肴馔，杀犬马牛驴以为牲，咒曰：'尔等咸须同心戮力共保我家，惟天地神祇共知尔志，有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲。'"说明赞普与其臣下是结盟关系，赞普的盟主地位要通过定期举行的大盟小盟来加以确认。但是，我们在《敦煌本吐蕃历史文书》的大事纪年部分并没有见到像两唐书吐蕃传中所记载的那样的大盟和小盟。大事纪年部分记载的从松赞干布死到赤松德赞时期的一百多年历史中，盟会（vdun ma）不绝于书，而且越来越频繁。它最早的记载是公元673年由噶尔·尊业多布和噶尔·钦陵赞卓主持的，但在时间上并不固定，有时一年一次，有时一年两次，也有的年份不举行盟会。在一年举行两次盟会时多在冬夏举行，故又有"冬盟"（dgun vdun）、"夏盟"（dbyar vdun）之称。后来又因地域辽阔、交通不便，在多思麻（mdo smad）又专设地区性的盟会，也分冬盟和夏盟，由王朝派重臣主持，这些盟会都作为吐蕃重大的政治活动记入大事记中。从这些记载来看，吐蕃的盟会制度是在发展的，初期是以向赞普表示效忠的盟誓内容为主，到后来演变

成由主政大臣召集的议事会议，后来甚至有地区性的议事会议。主持盟会的人由赞普改为主政大臣，并不意味着王权的削弱，恰恰相反，由于王权的发展和稳固，使得群臣定期向赞普表示效忠的仪式变得没有实际意义，才使主盟的人由赞普改为主政大臣。

关于吐蕃中期的这种议事的盟会的情况，在《贤者喜宴》所收录的一些盟誓文书中有较完整的记载。我们现在将其中的赤松德赞兴佛证盟的两件誓文翻译如下：

第一件（见《贤者喜宴》卷 ja108 页 ka 面）：

此件系依据赞普赤松德赞在位之时以蓝纸金字书写置于黄金匣中存放在桑耶自成神殿库藏中的正本抄写。

存于宝匣中的无论何时俱不离弃三宝的盟书誓文。

依如来之法旨，众生因未了达清净佛义，故处于三界苦难之中。一切众生莫不生于苦，既生之后，莫不造有益与无益之业，其后尽皆有死，死后转生善地或恶处。教导众生向善者为佛，明白显示佛意者为经文，向众生示范善行者为比丘，此三者为稳固之依怙，世间之珍宝，三宝之功力最大矣！先前历代父祖之时，每代俱有定规，故有各个新旧神殿寺宇存焉。而父王赞普归天之后，已闻有神殿寺宇衰损之例。故于羊年春正月十七日在自成神殿完工庆祝之时，为自今而后在蕃地立三宝之所依处及奉行佛法，永远不离不弃，由赞普父子及王子之母后主盟，广发誓愿，并使内外大小臣工一体设誓，书写誓文盟书如下：

羊土显幻寺[①]、嘉达日沃且寺[②]、扎玛桑耶自成神殿、三

① 即拉萨大昭寺。

② 即拉萨小昭寺。

界无障解脱神殿等寺院俱是王室所立三宝之所依处。为使蕃土入于解脱之道，信奉佛法，对此等寺院无论何时俱不得离弃毁坏之，使蕃土入于解脱之道矣。

对以上各个寺院，王廷已奉献了数量适当的供奉三宝的法具器物和顺缘，对此无论何时不得减少，不得改小规模。今后无论何代之时，赞普父子均须如此立誓并亲身遵行之，上下臣工也须发愿立誓。如此立誓之时，应请所有十方如来、所有正教教法、所有菩萨弟子比丘、所有独觉部与声闻部菩萨、天地间一切神祇、蕃地各种神祇、龙、药叉、非天等一体为证，知此不变之盟书誓文。如此，凡不遵行盟约、欺诳三宝、背弃盟誓者，必转生入地狱之中。若遵行盟誓，众生将证得无上菩提，获得成佛正果。

关于佛法在蕃土前后如何发扬之诏书一份，与此盟书一并存放。与此份盟书内容相同的抄本一十三份，一份存于赞普王库，两份加盖印章，分别付与羊土显幻寺及扎玛桑耶自成神殿的比丘收执。其余十份加盖印章后，分赐予羊土显幻寺、桑耶自成神殿、王宫之比丘、惹萨之嘉达日沃且寺、扎玛之三界无障解脱神殿、勃律地方、象雄地方、朵麦地方、部落使属部以及各地神殿寺宇之比丘。

参加盟誓的大臣有：

外甥吐谷浑王

大尚论同平章事：大论尚杰色许丁、论达札路恭、尚结赞拉朗、论杰扎勒色、论赞协多类、尚杰年达恭、论赤岗嘉恭、坚错赞、尚结赞列恭。

囊论：论扎孜尚仁夏、尚阿森、霞俄赤年、论路恭、翁嘎拉错、论襄赞、论森居、论都顿、尚达恰、尚拉都。

纰论：尚帕布当、尚拉色、论拉贡孜、论拉辛、论冬图、

论达恭、论祖穷林、论累波、尚杰朗、论敬敬、论龙布、论藏笼、论年恭。

上下部之旺布（dban bo）[1] 及将军：论吉桑达朗、论朗恭、论其穷、论鲁协、尚玛尔布、论拉错、论巴米、论襄宗、论米穹楚、论当布、库甲赞、库域赞、论多色、论孔赤、论孔勒、论孟拉吉、论朵桑、论赤恭。

关于佛法在蕃土前后如何弘扬之诏书一份，与此盟书一并放置。

章地希拉瓦玛书写。

第二件（见《贤者喜宴》ja卷110页ka面）：

此件系依据赞普赤松德赞在位之时以颇罗密书写置于黄金匣中与关于佛教历史的文书一并存放于桑耶库藏中的正本抄写。

将自古迄今于蕃土立三宝之所依处、奉行佛教教法之历史写成文书，置于匣中。自四代祖赞普松赞干布之时修建逻萨神殿[2]，初传佛教教法以来，中间父王赤德祖赞之时复于札玛之噶迥地方兴建神殿，佛法传播已历五代。父王赞普归天之后，部分尚论竟然抛弃精进之心，将历代父祖以来奉行的佛教毁弃，将佛祖诋毁为南方蛮夷之神，宣称蕃土不当信奉，还写成法令规定今后不准信奉佛教。此后赞普陛下年届20岁之时，手臂麻痹，征兆亦恶。虽然施行了各种仪轨，数夜之间仍然手臂麻痹，征兆险恶，其后乃废除禁止奉行佛教的法令，供奉三宝，方才转为吉祥安泰。其后，由善知识大德的助益，得闻佛法，得睹经籍，佛法得以弘扬光大。此佛法与蕃土旧有之教法

① 有的学者认为旺布是指法官，有的学者认为是指派到地方的行政官员。

② 即拉萨大昭寺。

不同，与敬奉生命神之仪轨不合，故众人俱疑其不善，有人疑其对身体有害，有人疑其对国政有碍，有人疑其使人畜疫病，有人疑其招致灾荒饥馑。若由法性之中考察之，教法根基在器世间并无，在有情界中则有无数，凡生于四种生相之中而流转轮回者，由最初之无始至最后之无极之间依自身之业力而存在，凡以身、语、意三者造善业者得善报，造恶业者得恶报，无善恶者则无记法，对别人所施之行为终究及于自身。众生依自己所造之业转生于天上之神、地上之人、非天、饿鬼、畜生、地下之地狱等六道之中。出世间者依其所积功德智慧之资粮获得成佛、菩萨、独觉菩提、声闻部等各等正果。所谓善者，即十善也，所谓不善者，即十不善也，所谓无记法者，即行、住、坐、卧四行道也。所谓出世间之功德智慧资粮者，即十善之上四真谛、因缘会聚而生之十二支、三十七菩提道品及般若十度也。修此所获正果，四无畏、四正慧、十力、十八不共佛法、三十三大悲等是也。此等详细内容，见于佛教诸经籍之中。准以上教法经籍中所说，有的人行善为恶立得现报，有的人虽不立得报应但终究会得报应，此等详察之俱可证实也。照此等经论，对佛教教法究当毁弃还是奉行，由臣下吐谷浑小王等内外诸臣商议。众臣商议之时，一依佛祖宣示之法旨，二依历代父祖之例规，三依善知识大德之法力，为使彼等以为佛教不吉不善之诸种疑惑全部消释，乃召集大议事会会议。若问欲使善道正业永久不变，当如何行之？一是善习佛教经籍教法，完成无上圣业，对善业绝不反悔改变，如此众生俱得久远受益矣！二是对佛法不可存稍加试验之心，不可生抛弃之念。三是须观父祖数代以来信奉佛法，并无不吉之事发生，故不可后悔改变。众臣工所计议如此。故此，一者因见信奉佛法对众生俱有利益，二者对前此禁废佛法已有悔悟，故众人俱发永不

毁弃佛法之誓愿，且写成誓文。今后无论何代子孙，俱应设此誓愿，大臣以下亦应如此立誓。此等详细内容之文书存于王库，摘要之文书即桑耶石碑所刻写之盟文。于惹萨、札玛等处神殿所立三宝之所依处，奉行佛教教法，无论何时俱不可抛弃、不可毁坏。对神殿一应器物，不可减少，不可改小规模。今后各代子孙之时，赞普父子俱应如此立誓发愿，不可背弃所立誓言，不可改易，并请出世间与世间诸神、非人等俱知证。赞普父子及众王臣一体立誓发愿，盟誓文书详细内容见于前件。

从这两份文件中可以看出，到赤松德赞时期，吐蕃的盟会的形式和内容都有了重大的变化。它主要是赞普将军国大事、宗教、官员任免等事项先交给主要的辅政大臣们商议，基本上做出决定以后，再召集有各位大臣及一部分地方官员和将领参加的大议事会议，在这个会上做出最后决定，以赞普的诏命的形式发布全境，对重要的决定，大臣们还要以盟誓的形式来表示决心遵循。这两种会议就是后期的一些藏文史籍中提到的大小两级御前会议。对有资格参加这两级会议、对吐蕃大政方针的决定有发言权的大臣，在吐蕃文献中有专门的称呼。有资格参加大御前会议的官员有参议诏命（bkav la gtogs pa）的名义，有资格参加小御前会议的官员有参议大诏命（bkav chen bo la gtogs pa）的名义，后面这一级官员在《唐蕃会盟碑》中译为同平章事，是具有宰相身份的官员。这种召开御前会议来决定国政大计的制度并不说明吐蕃赞普与群臣是结盟的关系，因为提出商议的事项和最后的决定权是掌握在赞普手中的，这种御前会议是赞普征询意见、决定大计的一种工具。这与中原王朝的皇帝在决定国家大事时先与宰相商议，再与群臣合计，然后正式颁布诏命的制度有许多相近之处。

综上所述，到吐蕃中期，盟会制度无论从形式和内容看都已经不是赞普与群臣结盟，而是贯彻赞普王权的一种工具。

三、关于吐蕃的官制

在赞普王室以下，构成吐蕃统治阶层的还有各级官员。在吐蕃文献中出现的职官名称很多，但是对于他们的职权范围没有明确、系统的说明，我们只能按照文献中对这些官员的情况的记载再结合《贤者喜宴》、《五部遗教》中的有关叙述大致地进行整理归类，粗略地了解吐蕃官制的情形。

据藏文史籍记载，吐蕃初期的官员有“三尚一论”（zhan gsum blon bcas），大约是指与赞普王室有亲属关系为赞普办理具体事务的人。到松赞干布统一青藏高原的时期，建立起了系统的职官制度。前面我们已经说明，从松赞干布起，赞普已经确立了君主的地位，它的职官组织是紧紧围绕赞普王室来建立的，官员们的职位高低、权势大小是以与赞普接近程度来区分的。

吐蕃王朝中央的官职，据《贤者喜宴》说可以分为三类，即贡论（gung blon）、曩论（nang blon）和喻寒波（bkav yo gal vchos pa）。这三类又各分大中小三人，共计九大臣（blon po che dgu），并说贡论犹如家庭的男主人决断大事，曩论犹如贤明的主妇操持家务，喻寒波对做善事的即使是自己仇人的儿子也给予奖赏，对犯罪的即使是自己的儿子也要治罪。[1] 这可以说是对他们的职权划分的形象的说明。而《新唐书·吐蕃传》在讲到吐蕃官制时说：“其官有大相曰论茝，副相曰论茝扈莽，

---

① 见《贤者喜宴》，ja卷21页ka面。

各一人，亦号大论、小论都护一人，曰悉编掣逋。又有内大相曰曩论掣逋，亦曰论莽热，副相曰曩论觅零逋，小相曰曩论充，各一人。又有整事大相曰喻寒波掣逋，副整事曰喻寒觅零逋，小整事曰喻寒波充。皆任国事，总号曰尚论掣逋突瞿。"将这两种说法对照起来看，吐蕃的中央官员确实是分为三部分的，我们推测他们的职责分别是：贡论管议政、判事、主兵，在三部中地位最高，与赞普最为接近。曩论是执行诏命，主管财政、统计、民事以及王室的生活供应等，是掌握行政权力的。喻寒波是管审议、纠察、司法的，掌握监察的权力。《巴协》中记载说，玛尚仲巴杰、达扎路恭看见桑希三人悄悄翻译佛经，声称要向喻寒波告发他们违犯禁佛的法令，即是一例。此外，还有苯教和佛教的僧侣担任官职的，初期是苯教僧侣在宫廷中担任巫师、咒师等，并不直接参与国政，到赤松德赞时期佛教战胜苯教，在吐蕃取得优势地位以后，佛教僧人参与国政，出现了僧官系统，称为 chos blon。到赤德松赞时就有了钵阐布（ban de chen bo）一职，是僧官的首领，地位升到了贡论以上。

吐蕃的官员在初期是以贡论掣逋（dgung blon chen bo 即 blon che 或 blon chen）地位最高，唐书称其为大相或大论，早先由一人担任，权势极重。尤其是松赞干布死后至赤都松时期，噶尔家族的东赞域宋、尊业多布、钦陵父子三人相继担任大相，更是大权集于一家，噶尔家族与赞普王室的矛盾逐渐激化，終于爆发了赤都松诛灭噶尔家族的事件。后来为了防止这种个别贵族大臣专权的现象，采取了增设大论的办法，由一人改为数人。《恩兰·达扎路恭纪功碑》中就有赤德祖赞时末·东曹与朗·蔑色同时担任大论的记载。后来又采取增加主政大臣数目，给予一些大臣以 chab srid kyon bo bkav la gtogs pa 的名义，

即唐人翻译为“同平章事”的名义，俱称为宰相，使赞普易于控制。在《唐蕃会盟碑》北侧所载的吐蕃与盟官员的名单中，宰相达九人之多，他们分别是：

1.bkv chen bo la gtogs te phyi nar gzhis la dban nrin chab srid vdzin pa ban de chen bo dpal chen bo yon tan

××××××政同平章事沙（门钵阐布）×××

2.××××dmag go chog gi blon zhan khri sum rdze sheg lha

×××××××马都元帅××××绮心儿××

3.××blon cher bo blon lho×××××

××同平章事××热×

4.gun blon chen bo dpon dmag bjan

天下兵马副元帅同平章事×××

5.chab srid kyi blon bo chen bo blon rgyal khri msho gzigs

×××××××××

6.chab srid kyi blon bo chen bo blon mchims ohan rgyal btsan noher

宰相同平章事论给赞囸热

7.chab srid kyi blon bo chen bo zhan khri btsan khod ne stan

宰相同平章事尚绮立赞宁窟悉当

8.chob srid kyi blon bo chen bo zhan khri boher lha mthor

宰相同平章事尚绮立热贪通

9.chab srid kyi blon bo blon rgyal bear vdus kon

宰相同平章事论颊热藏穹悉恭

从这九人的名单可以看出，当时宰相一级的官员中有钵阐布、兵马都元帅、兵马副元帅、贡论掣逋，其余则统称为社稷大臣（chab srid kyi blon bo chen bo），而碑文中对他们九人的总的称呼是：大蕃宰相同平章事（bod chen povi chab srid kyi blon

bo chen bo bkav la gtogs pa)。

本文前面所引的赤松德赞时的兴佛证盟第一件誓文的官员署名名单中，大尚论同平章事一级的官员数目也是九人。在赤德松赞时期的兴佛盟文中，有钵阐布二人，宰相同平章事六人。由此可见，由宰相同平章事议决国政的制度，至少从赤松德赞时就已经建立起来。

下面我们把吐蕃文献中见到的一些官职分系统加以简略的说明：

1. 贡论系统

gung blon chen po，即《新唐书·吐蕃传》所说的论茝、大相，早期由一人担任，大权独揽，出则统军，入则主政。后期增加到数人，位在钵阐布之下，仍是宰相身份，掌握军政大权。这一官职在吐蕃文献中多处见到，《敦煌本吐蕃历史文书》传记第二节为历任大论的简表。

gung blon vog dpon，《新唐书·吐蕃传》称论茝扈莽，副大相，《贤者喜宴》称 gung blon vbring bo，这一官职见于《敦煌本吐蕃历史文书》传记和大事纪年。

spyan chen po，《贤者喜宴》称 gru blon chun ba，《新唐书·吐蕃传》称悉编掣逋，且释为都护。吐蕃木简和传记中有此官名，为边境地区管理被收服的其他民族的军政事务的官员。

dmag go chog gi blon，此词见于《唐蕃会盟碑》，汉文译为天下兵马都元帅，另外还有天下兵马副元帅，是武官中的最高职务，可能是大论一类重臣领兵在外时的称号。

mthon khyab khri sde，此词见于《敦煌本吐蕃历史文书》传记第八节，谓吐蕃占领河西陇右以后设立五个 mthon khyb khri sde，汉文史料称吐蕃在河西陇右设有五道节度使，是统

领吐蕃在汉族地区的军队的官员，故此词约相当于节度使。新疆木简中有吐谷浑万户（va zha khri sde），《贤者喜宴》说吐蕃在与汉地、突厥交界地区和象雄地区设有 mthon khyab，则此词为管理纳入治下的外民族地区的军政的重要官员，其统率的军队多由外族组成。

dmag dpon，泛指统兵的将领，另有 dmag dpon chen bo 一词，可能相当于统兵元帅。

ru dpon stong dpon lnga brgya chen po sde dpon，为吐蕃地方官员。吐蕃行政区划是将全境分为五个如，加上象雄为六个如，如下面设千户所，千户所下面按部落组织。如的长官称如本（ru dpon），千户所的长官称千户长（stong dpon，中间曾一度改为五百户，长官称五百夫长 lnga drgya chen po），部落长官称部落使（sde dpon 亦称为 tshogs dpon）。这几种官职大约是军民统摄的，多由该地的地方贵族担任，有许多还是赞普王室封给有功的家族永为世职的。

so blon，此词是指管理边防哨所的官员。

rtse rje，汉文文献中译为节儿，rtse 原意为城堡、堡寨，为驻军的据点，指挥该地军队的官员被称为 rtse rje。

2. 曩论系统

nang blon chen po，此词见于《恩兰·达扎路恭纪功碑》，《新唐书·吐蕃传》称曩论掣逋、内大相，为主管中央行政事务的官员，地位很高。吐蕃文书中地方官的信函多写给 nang blon chen po nang rje bo，说明地方行政事务多向其呈报。

nang blon vbring po nang blon chung bo，《新唐书·吐蕃传》称为曩论觅零逋，曩论充，吐蕃藏文文献中还未见这两个官职名称出现。

bkavi vphrin blon，此词见于《唐蕃会盟碑》，汉文译为给事中，本义为承旨官，为核对、改定、发布赞普诏使的官员。

snam phyi pa，此词见于《唐蕃会盟碑》，汉文译为悉南纰波，赤德松赞时的盟文中将其从 nang blon 中划出，另列为一类，位在 phyi blon dmag dpon 之上，可能是指赞普的近侍官员。

mngan dpon，吐蕃文书和新疆木简中多次出现，亦写作 mnan dpon，职责是管理粮食、金银、官员俸禄等，是负责财政度支的官员。

brung po，吐蕃文书中多次见到，似为王廷派到地方管理行政事务的官员。

zhing dpon，见于新疆木简，是管理土地分配、统计的官员。

rtsis chen po，见于多种吐蕃文献，为管理财政收支、账册簿籍的官员。

khral dpon，管理摊派征收差税的官员。

chibs dpon，见于大事纪年，为负责赞普出巡时的车骑及仪仗的官员。

khab so vo chog gi blon，见于《唐蕃会盟碑》，汉文译为榼苏户属劫罗，似为赞普宫廷总管。

3. 喻寒波系统

yo gal vchos pa chen po，《新唐书·吐蕃传》译为喻寒波掣逋，释为整事大相。《恩兰·达扎路恭纪功碑》记达扎路恭曾任此职，其职权可能是监察官员，管理刑律等。碑文中达扎路恭向赤松德赞告发末·东曹和朗·蔑色，可能与他担任这个官职有关。

yo gal vchos pa vbring po 和 yo gal vchos pa chung ba，《新唐

书·吐蕃传》称副整事和小整事，吐蕃藏文文献中还未见这两个词。

zhal lce pa，此词见于《唐蕃会盟碑》和新疆木简，汉文译 zhal lce pa chen po 为刑部尚书，是管司法、审理案件的官员。

4. 僧官系统

ban de chen po，见于多种汉藏文献，汉文译为钵阐布，职位在诸大臣之上，除参与国政之外，还参与外交事务。

bcom ldan vdas kyi ring lugs，吐蕃时主持寺院事务的僧职，相当于后世的堪布，根据碑文的记载，由赞普授予其管理寺院的全权，不受地方官员的干预。

dge bavi bshes gnyen，赞普王室王子的佛教教师，意为善知识、亲教师，是地位很高的僧职。

原载《西藏民族学院学报》1982 年第 4 期

从敦煌藏文P.T.999号写卷看吐蕃史的几个问题

近年来，法国国立科学中心和法兰西学院藏学研究中心联合编选并影印出版了伯希和携往法国的我国敦煌莫高窟出土的古藏文写卷，书名为《国立图书馆所藏藏文文献选，并以印度事务部和大英博物馆所藏文献补充》，我们将其简称为《法国所藏敦煌藏文写卷选集》。该书由麦克唐纳夫人与今枝由郎选编，1978年出版了第一卷，1980年出版了第二卷，两卷共169个编号，640页，据说还将继续编选出版，计划一共出五大卷。这样集中地影印出版敦煌古藏文文书，在世界上还是首次，它对敦煌学和藏学的研究所具有的价值，当是不言自明的。笔者没有机会深入研读这批资料，但是由于工作的关系偶然读到该书第一卷305页，即敦煌藏文写卷P.T.999号，就为之震动，深感这批资料不仅将极大地丰富和补充我们对吐蕃特别是吐蕃王朝中晚期的历史、宗教、社会经济情况的认识，而且也向我们提出了许多新的课题和疑问，促进我们去深入探索。所以，笔者将此写卷录出，加以翻译，并对它所涉及的一些主要问题做了初步探讨，以就教于有关方面的专家。

一、P.T.999号藏文写卷原文（拉丁转写）

sngun lha sras khri gtsug lde brtsan gyi sku yon du/sha cur rgya bod gyi dar ma tshe dpag tu myed pa bris te/vbangs phyogs su chos gyi sbyin pa chen po khyab par mdzad par sbyar te/lung hung sivi gtsug lag khang gi dar mavi bdzod du brubs pa las/rgyavi tshe dpag tu myed pa bam po brgyav sum cu rtsa lnga dang bod kyi bam po bzhi brgyav brgyad cu ste/spyi sdom bam po drug brgyav rtsa bco lnga/byi ba lovi dbyar sla tha cungs tshes brgyad la/jo mo btsan mo vphan gyi yum sras gyi pho brang vod srung gi sku yon du/sha cuvi dge vdun sde gnyis gyis/sha cu yul phyogs gyi khyim pa/sku yon du bsngos te mchod ston gcig stsald par/pho brang gi mdzad byang dang vphrin byang/chos dyi gzhi vdzin dang bde blon gyi vphrin byang las vbyung nas/khyim pa nyis stong bdun brgyav mchod ston phul bavi dus su/chos gyi sbyin pa chen po bgyis pavi rgyur spyad par/gnas brtan ban de lhong bel dang dbang mchog gi gthad de god nas/dar mavi rub ma pa ban de yun hyw-evi he dang/li dam vgung dar mavi god dang gtan tshigs su vchang du stsald te/slad gyis dar mavi spyi rtsis nam mdzad pavi tshe/god rgya vdi dang/god yig bla dpev mchis pa dang gdugs nas/mthun na god st-sad par bgyis te/gtan tshigs sug rgya can vchang du stsal pa/

二、译 文

先前，作为天子[①]赤祖德赞[②]之功德[③]，在沙州[④]写造了汉、藏文[⑤]的经典[⑥]《无量寿经》[⑦]，作为对臣民的广泛的教法大布施。

鼠年[8]夏六月初八日[9]，作为王后赞蒙彭母子之光护（微松）官殿[10]之功德，沙州之两部僧伽[11]为沙州地方在家俗人做回向功德，举行修福供养之法会。依据宫廷的指令及信函、教法大臣[12]及安抚使[13]之信函，为在家俗人二千七百人众举行修福供养法会之时，作为教法大布施的资具，从龙兴寺[14]的经籍仓库[15]中，取出汉文《无量寿经》一百三十五卷[16]，藏文（《无量寿经》）四百八十卷，总计六百一十五卷，散发给众人。由长老僧人洪留和旺却同意取用，并发给经籍保管僧人云涅海与李丹贡二人此件耗用经卷之凭执。今后，何时进行经籍总清点之时，以此耗用凭执与账册原本相较，数目符合则予以注销。

发给此盖印文书，令其收执。

三、注 释

①天子，藏文作 lha sras，意为天神之子，天之子，为吐蕃赞普称号之一。此称号当是来自吐蕃王室的始祖聂赤赞普是天神之子的传说。法国学者石泰安在《圣神赞普考》（耿昇所译汉文载中央民族学院藏族研究所编《藏族研究译文集》第二集，1983年12月）一文中对吐蕃赞普的各种尊号的意义进行了详细的考证。据他从敦煌藏文写卷中收集到的对吐蕃赞普的称呼有以下情形：

a. 赤松德赞（公元755—797年执政），被称为“赞普”，见伯希和敦煌写卷第1123号，“吐蕃圣神赞普”，见伯希和敦煌写卷第1088号。

b. 牟尼赞普（约在公元797年执政），被称为“主”、“国王”和“天子”，见伯希和敦煌写卷第1152号背面第3篇文书，独立的一行。

c. 赤德松赞（约在公元804—815年执政），被称为“赞普天子”，同时也被称为“圣天子”，见于其墓碑。（碑文第一行“赞普天子鹘提悉勃野”btsan po lha sras vod lde spu rgyal 系指吐蕃王室始祖聂赤赞普，第六行“赞普天子赤德松赞”、第十三行“赞普天子赤德松赞圣神陛下”才是指赤德松赞本人）。

d. 赤祖德赞（公元815—841年执政），被称为“吐蕃大王”、“赞普”和“天子”，见伯希和敦煌写卷第735号，或者简称为“天子”，见伯希和敦煌藏文写卷第999号（即本文所讨论之写卷）。

e. 赞普吾东赞，又称朗达玛（约在公元841—846年执政），被称为“天子赞普”，见伯希和敦煌写卷第134号的佛教祝愿文。

f. 朗达玛之子微松，被称为“天赞普”，见斯坦因敦煌写卷第40号，“天子赞普”，见伯希和敦煌写卷第131号，“天子”，见伯希和敦煌写卷第230号。

由此可见，以“天子”一词来称呼吐蕃赞普，在吐蕃王朝后期的各种文书中是一种常见的用法，故此处的“天子赤祖德赞”可确认为是指吐蕃赞普赤祖德赞。在汉文史籍中称他为赞普可黎可足，是赤祖德赞名字的前两个藏文字 khri gtsug 的对音。

②赤祖德赞，藏文作 khri gtsug lde btsan。藏文史籍中通常又称他为热巴巾（ral pa can），此名意为“有发辫者”，据说因为他在发辫末梢续上长绸，让佛教僧人坐于其上，以示尊崇，故有此名（见萨迦巴·索南坚赞《王统世系明鉴》，民族出版社1981年版，227页）。后期的藏文史籍还将他与松赞干布、赤松德赞合称为“三大法主”。他在位期间主要有两件大政，一是竭力崇信佛教，提高佛教僧人的地位。他以僧人贝吉允丹

（即汉文史籍中的钵阐布）为大相，主持朝政，并规定“七户养一僧”的制度，以臣民的收入来供养佛教僧人；二是大力与唐朝通好，唐蕃双方于公元 821 年、822 年分别在长安和拉萨举行会盟，史称唐蕃长庆和盟，并于公元 823 年在拉萨将盟文勒石树碑，由此结束了唐蕃之间长期争战的局面。赤祖德赞继位的年代，据现在仍竖立于拉萨大昭寺前的唐蕃会盟碑东侧藏文将长庆元年（公元 821 年）、长庆二年、长庆三年分别对照于他在位的彝泰七年、八年、九年，故可推定即位于公元 815 年。又，《资治通鉴》卷二三九·唐纪五五记载：“元和十一年（公元 816 年）二月，西川奏，吐蕃赞普卒，新赞普可黎可足立。”亦可证实他继位于公元 815 年。据藏文史籍记载，赤祖德赞由于热心崇佛，优礼僧人，引起不喜欢佛教的大臣不满，终被暗杀。关于他的卒年，目前藏族史学界有卒于公元 836 年、838 年、841 年等几种说法，我们依据藏文史籍《布顿佛教史》、《红史》、《王统世系明鉴》、《贤者喜宴》、《汉藏史集》等书关于赤祖德赞卒于阴铁鸡年（辛酉）的记载，可确定为公元 841 年。这样，赤祖德赞共计在位 27 年。

③功德，藏文作 sku yon，据张怡荪主编的《藏汉大辞典》解释，此词有两种含义：一是本领、学问、知识技能，旧译为功德；一是工资、报酬，特别是指延僧诵经所付给的酬劳。故此句的含义可以理解为由赞普赤祖德赞出资，命沙州僧人书写《无量寿经》，作为给赤祖德赞积福的一种途径，故所写造的《无量寿经》是王室的财产，单另统计管理。

④沙州，藏文作 sha cu，敦煌藏文写卷中亦有写作 sha chu 的，即今甘肃省敦煌县。

⑤汉、藏文，写卷中作 rgya bod kyi，意为“汉、藏的”，无“文”一词，译文是据上下文义增补的。

⑥经典，写卷中作 dar ma，当为梵文 dharma（汉文音译为达磨）一词之音译，意为“法”、“佛经”，后来藏文意译此词为“chos”。现代藏文中 dar ma 一词意为“壮年”，与此处之文义不同。将佛经称为 dar ma，在吐蕃时代的文书和碑刻中还可以找到多处例证。

⑦《无量寿经》，藏文作 tshe dpag tu myed pa。1980年夏，笔者与中央民族学院、兰州大学、西北民族学院、西藏民族学院的老师和同学到敦煌调查实习，见到敦煌文物研究所收藏的藏文资料中有此经十余卷，敦煌县文化馆收藏的藏文资料中有此经300余卷，其藏文全名题为 tshe dpag tu myed pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo（称为无量寿的大乘经典）。当时大家都惊奇何以敦煌藏文写卷中独以此经之数量众多，猜测是当时某人为积功德而出资专门写造的。后见有关材料说，台湾现存的敦煌藏文写卷也以此经为最多。又见《敦煌遗书总目索引》一书中刘铭恕先生所编《斯坦因劫经录》S.1995号大乘无量寿经一条的说明中记：“本卷后题：佛说无量寿宗要功德决定王如来经卷第一万五千五百五十九，前言无量寿经之异名，后言所抄此经之数量。敦煌所出佛经，数量之多，无量寿经恐居第一位，惟其数量特多，所有经卷，大抵尽属细体小字，又因道俗购读者多，故又往往于一纸之上，预抄若干份。大概遇有请求，即裁剪一份与之。此并为本经之特色，不经见于他经。”我们在敦煌所见之藏文《大乘无量寿经》的情形与此相同，所用纸质较薄，字迹工整清晰，每一份的末尾署有抄经人、校对人、复校人的姓名，而且汉、藏、西域人名混杂，且各卷篇幅不一，有的一卷中有两三份，最多的一卷达十二份《大乘无量寿经》。以上情形证之以此件文书之记载，可知敦煌的这些汉、藏文《大乘无量寿经》乃是为赞普赤祖德赞积福而抄写，所花

费资金可能是由王室拨给，故其抄写及管理之严整，胜于其他藏汉文写卷。

西藏社会科学院的黄文焕老师曾在敦煌和河西对吐蕃藏文经卷做过长期考查，他在《河西吐蕃经卷目录跋》（载中国社会科学院世界宗教研究所编《世界宗教研究》第二集）一文中说："占卷子绝对多数的《大乘无量寿宗要经》，使人感到它是供养品，其中有些卷子很可能是根据同名汉卷译制的。"但是，据藏文史籍记载，松赞干布时期即已从梵文翻译佛经，到赤松德赞、赤德松赞、赤祖德赞的时期，吐蕃本部从梵文翻译佛经的事业更是达到高峰，《大乘无量寿经》既是为赞普积福而写，当不仅限于敦煌河西地区，因此藏文的《大乘无量寿经》也可能是译自梵文。黄文中又说；"汉文的敦煌卷子里有'丑年、寅年，赞普新加福田，转大般若经，分诸寺维那历'以及'壬寅年，大蕃国有赞普印信，并此十善经本，传流诸州，流行诵读'等等（黄文原注此两句见于伯希和劫卷 P3336 号及 P3966 号，实则后一句出自斯坦因劫经录 S.3966 号《大乘经纂要义》一卷之题记），表示吐蕃赞普直接介入河西吐蕃佛教事务的记载"，"如此阵容的吐蕃人物署名，从字里行间洋溢出吐蕃孜孜吸取兄弟民族文化成就的积极精神，并且还表明吐蕃早期佛教流派的主要源头在河西"。笔者以为，吐蕃赞普直接介入佛教事务至少开始于赤松德赞时期，他的两道著名的兴佛证盟诏令即是明证，虽然有赞普从敦煌迎请高僧的记载，但兴佛的各项措施在吐蕃控制的各个地区都一样实行，并非单独对河西佛教事务特别重视。说吐蕃在敦煌河西积极吸取汉族等兄弟民族的文化成就，是不容置疑的，但是说吐蕃早期佛教流派的主要源头在河西，就还有值得商榷的地方。所谓"佛教流派"，应当是指教义、经籍、修习方法及仪轨、艺术等诸方面的特色而

言。仅就经籍来说，吐蕃的藏文佛经是译自汉文的居多还是译自梵文的居多，笔者没有做过比较，不敢臆断，但藏文大藏经《甘珠尔》各部题记中所记，多为吐蕃译师与印度译师合译，似乎还是直接译自梵文者占多数。再从其他方面看，印度、克什米尔的僧人的影响则明显超过河西地区的汉僧，赤松德赞时期汉印佛教僧人的僧诤以汉僧的“顿门巴”的教义失败而结束，即是一例。因此，说吐蕃早期佛教流派的主要源头在河西，与史实并不符合。

⑧鼠年，写卷中此年未记天干，然而据上下文义，似犹可考。本卷开头说：“先前，作为天子赤祖德赞之功德”，可见写此文书时赤祖德赞已逝世。赤祖德赞的卒年，学术界有几种说法：1）《青史》、《红史》据汉文史料记为丙辰（公元836年），王尧、黄文焕老师俱主张此说；2）《资治通鉴》卷二四六·唐纪六二记载文宗开成三年（公元838年）“吐蕃彝泰赞普卒，弟达磨立”，王森、王沂暖先生及王辅仁老师等主张此说；3）《布顿佛教史》、《红史》（藏文史料吐蕃部分）、《王统世系明鉴》、《贤者喜宴》、《汉藏史集》等书记为辛酉年卒，对此又有两种认识，才旦夏茸教授认为是公元901年，王忠先生认为是公无841年；4）《西藏王臣记》认为是卒于癸酉（公元853年）。在以上诸说中，公元901年及853年说与史实明显不符，应予排除，剩下的最早为公元836年，最迟的为公元841年。又此文书必写于沙州张义潮驱逐吐蕃之前，即公元848年之前。虽然我们主张赤祖德赞卒于公元841年，但即使是按赤祖德赞卒于公元836年计算，从836年至848年之间也仅有一个鼠年（子年），即公元844年。所以，此写卷中的鼠年可比定为公元844年。

⑨六月初八日为西藏佛教之节日。《藏汉大辞典》列有

drug pa tshe bzhi 条，释文为：“六四转山会，竹巴采希，前藏地区一种宗教节日。藏历六月初四日，为释迦牟尼转四谛法轮之期，拉萨市民多于是日前往附近山寺巡礼朝供。”青海塔尔寺有“六月法会”，又称“六月观经”，藏语称“曲科兑钦”，意为“法轮节”，是纪念释迦牟尼在印度鹿野苑初转法轮的法会。法会从农历六月初三至初八日，共举行六天。法会期间除在大经堂集体诵经外，初六日举行“晒大佛”（展出大佛像，供信徒瞻仰）活动。初八日上午举行“转金佛”活动，据说是祈祷弥勒佛“降世”的仪式，在仪仗队前导下，僧众簇拥一乘有轮的彩轿，内供弥勒佛金像，彩轿前后旗盖幡幢，法乐喧天，僧人各持寺中宝物一件，列队而行，以示隆重威严，信徒云集，尾随彩轿，顺时针绕转塔尔寺一周。中途，还布席于地，以净水沐浴金佛，群众纷纷向弥勒佛像敬献哈达，顶礼朝拜。由此可见，此写卷中所说六月八日沙州僧俗举行修福供养之法会并非偶然，此宗教节日活动大概在吐蕃王朝时期即已存在，不过内容与仪式是否与现在相同，尚存疑问。

⑩王后赞蒙彭母子，写卷中作 jo mo btsan mo vphan gyi yum sras。以 jo mo 称王后、王妃，见于吐蕃文物的有：西藏桑耶寺铜钟铭文：“jo mo rgyal mo brtsan yum sras kyis phyogs bcuvi dkon mchog gsum ga la mchod pavi slad du cong vdi bgyis te（王妃甲茂赞母子二人，为供奉十方三宝之故，铸造此钟）”，西藏山南乃东县昌珠寺铜钟铭文：“yon dbag jo mo byang chub kyis bgyis nas（由王妃绛曲任施主）”（见王尧所辑《吐蕃金石录》）。依照以上两例，则 jo mo 为其称号，btsan mo vphan（赞蒙彭）为其名字。此王后及其儿子，即是藏文史籍中非常著名的赞普朗达玛的次妃和她的儿子微松。他们的事迹以《王统世系明鉴》所记较为详细：“此罪王（指朗达玛）被弑之后，一位次妃腹中怀

有嗣子，而长妃想到此子出生后会危害自己的权势，就以绸缎缠身，佯称自己腹中也怀有遗腹子。次妃怀胎月日已满，生下一真正血统之子，长得十分可爱，白天由人环绕，夜晚用灯光守护，故称为‘额达微松’（领主光护）。此时长妃买来一个乞丐的新生儿子，加以抚养，并宣称：‘这是我生的儿子’。众人虽然觉得可疑，但是因为长妃权大，故不敢谈论。由于他是因母后的话而得到确认的，所以被称为‘额达云丹’（母后坚持确认的领主）。这两位领主还没有长大时，就由于喜爱佛法的大臣们的请求，将两尊觉卧像和众菩萨像从地下挖出，安放到他们各自的座位上，加以供养，并修复毁坏了的寺院。此后，因为发生政争，云丹占据伍如，微松占据约如，互相交战。至阴土牛年（已丑，当是公元 869 年）发生反上叛乱，阴火鸡年（丁酉，当是公元 877 年）诸王陵墓被发掘。额达微松的儿子为贝考赞、贝考赞长妃之子为吉德尼玛衮（由他传出亚蔡及阿里之王统），次妃之子为扎西则巴（由他传出拉堆巴和雅隆觉卧家族），他们二人的辖地都被云丹夺去，因而逃往阿里，成为阿里地方之王”（《王统世系明鉴》，第 238—239 页）。《红史》则说：“朗达玛遇弑后，长妃找来一个小儿，作为她自己之子，因为是由母后之命而得立，因此称为云丹，他占据伍如。次妃生一遗腹子，恐长妃夺去，夜晚以油灯之光守护，故称为微松，他占据约如。伍如与约如之间发生战乱。在这两位王子之时，阴土牛年发生反上叛乱，阴火鸡年诸王陵墓被发掘”（《红史》，民族出版社 1981 年 10 月版，第 40 页）。汉文史籍在提到朗达玛死后吐蕃内乱的情况时，则未提及微松，只说：“（达磨）无子，以妃綝氏兄尚延力子乞离胡为赞普，始三岁，妃共治其国。大相结都那见乞离胡不肯拜，曰：‘赞普支属尚多，何至立綝氏子邪？’哭而出，用事者共杀之”（《新唐

书·吐蕃传》)。王忠先生认为:“吐蕃王朝世系明鉴言乞离胡为乞人之子，又诸书皆谓俄松为达磨赞普之真子，次后所生。疑皆吐蕃王朝分裂后支属争位者所伪托，以俄松一系在阿里一带重兴佛法，佛教徒皆视之为正统，为之坐实。当以本传（指《新唐书·吐蕃传》）为得其实。大相结都那之见杀，足见宦族内争之烈，吐蕃王朝已兆分裂之迹象了”（《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社1958年9月版，第149页）。但是，从此件当时书写的敦煌藏文写卷看，微松为朗达玛之子，并非“支属争位者所伪托”，微松生于朗达玛遇弑之前，而不是诸书所说的遗腹子。微松之母确为朗达玛之妃，名叫赞蒙彭，此为诸书所失载，惟《贤者喜宴》与《汉藏史集》记其名为赞蒙彭，并称她为蔡邦妃，即出身于吐蕃著名的外戚蔡邦氏家族。又微松一名的来历，也不像后来的史书所说是因为晚上用灯光守护的缘故，而是因为王妃赞蒙彭母子所居之宫殿名叫“光护宫”，而且在公元844年6月沙州的佛教僧人还为他们母子举行了修福供养的法会。因此，此件敦煌藏文写卷的记载与通常的说法有了几处重要的不同，对探讨朗达玛灭佛前后的历史具有特殊的意义。为了更好地理解这一记载的意义，我们先将藏文史籍中有关朗达玛赞普的记载汇集如下：

《红史》记载说：“（赤祖德赞死后）因此王无子，乃立其兄朗达玛为王。他虽然短期内像国王一样行事，但由于他被喜爱邪恶的大臣们控制，又以先前立其弟为王的怨恨，所以在吐蕃毁灭佛法”（《红史》，第39—40页）。

《王统世系明鉴》说：“其后，韦·达那巾等罪臣势大，立恶魔之化身、不喜佛法、具有毒心的赤朗达玛吾东赞为王，统治国土。……此时霜冻冰雹、黑穗病、旱灾、人畜瘟疫相继发生，以此为藉口，加以国王之心为魔鬼所迷，于是毁灭佛法。

让出家人有的充当屠户，有的还俗，有的去打猎，不听从者遭到杀害。又从大昭寺开始破坏佛殿，命人将两尊觉卧像抛往水中，由于信佛大臣们设法，将觉卧像埋藏在各自座位下面，将弥勒佛像用布包裹，埋藏在俄塘湖边。又想将殿内泥塑像抛入水中，往金刚手菩萨像的脖子上套绳索时，系绳之人大叫一声，吐血而死，破坏佛殿之事只好停止。将大昭寺、桑耶寺等寺院的门封闭（除梅如寺以外），其余小寺庙全部拆毁。经卷有的被抛入水中，有的被烧掉，有的被埋藏起来”（《王统世系明鉴》，234—235 页）。

《汉藏史集》则说：“（赤祖德赞死后）由出生于阴水羊年（公元 803 年）、当时 39 岁的王兄朗达玛执掌国政。两年中，他按国王的样子行事，到阴水猪年（癸亥，公元 843 年）时，心为魔鬼所迷，又被杰多日达那巾等喜爱邪恶的大臣所控制，记恨以前弟弟被立为王之事，于是在吐蕃毁灭佛法。在三年半之中，尽作罪王之事”（《汉藏史集》，中央民族学院影印本，上册，第 148 页）。

《拉达克王统记》说：“此后，额达达玛吾东赞在位之时，毁灭佛法。当热巴巾王迎请众多班智达至吐蕃，奉献金沙，在吐蕃弘扬佛法之时，有四名外道仙人对此嫉恨，祈祷‘转生为四名破败吐蕃的破败鬼’，然后自杀。由此愿力，达玛吾东赞、属庐·勒扎、韦·多日达那、巴·科细勒巴等四人之心被黑破败鬼、白天魔、黑地魔、强绒魔等四个魔鬼迷惑，迫害出家僧人。欲将释迦牟尼像抛入水中，因不能运走，遂埋于地下，又将弥勒法轮埋于沙土内，大昭寺、桑耶寺等幻显神殿都被封闭，墙壁被涂抹，画上僧众饮酒的图画。僧人不愿还俗者，或被放逐，或逃亡他处，剩下的俱令手持鼓铃、弓箭，牵着猎犬去打猎，或令充当屠户。又下令禁止为人作法事，也不准臣民

拜佛。正是：王法从上面败坏，辖地从边上丢失”（《拉达克王统记》，西藏民族学院、西藏师范学院藏族史教研室合印本，第36—37页）。

汉文史籍则根本未提及朗达玛灭佛之事，《新唐书·吐蕃传》仅说：“以弟达磨嗣，达磨嗜酒，好畋猎，喜内，且凶愎少恩，政益乱。”《资治通鉴》卷二四六·唐记六二，文宗开成三年（公元838年）条说：“是岁，吐蕃彝泰赞普卒，弟达磨立。彝泰多病，委政大臣，由是仅能自守，久不为边患。达磨荒淫残虐，灾异相继，吐蕃愈衰。”

由此可见，对于在吐蕃史及藏族史上影响十分重大的“朗达玛灭佛”，诸书记载各不相同。为使条理比较清楚，我们将朗达玛灭佛前后吐蕃的大事整理如下：

公元803年，朗达玛生。

公元806年，赤祖德赞生。

公元815年，父王赤德松赞卒。或者是因为父王的遗命，或者是因为掌握朝政的僧人和大臣的选择，10岁的赤祖德赞继立为赞普，13岁的朗达玛未能继位。

公元821年，唐蕃双方在长安会盟。

公元822年，唐蕃双方在拉萨会盟，当年入蕃会盟的唐朝使臣刘元鼎在赞普夏牙见到赤祖德赞，他记载说：“元鼎既见赞普，年可十七八，号可黎可足盏。衣白褐，以朝霞缠头，坐，佩金剑。国政蕃僧号钵掣逋，立于座右。侍中宰相列于台下”（《册府元龟》卷九八一·外臣部·盟誓）。

公元823年，唐蕃双方在拉萨将会盟的盟文勒石立碑。

公元841年，赤祖德赞被反佛教大臣韦·达那巾等人害死。赤祖德赞无子，朗达玛被立为赞普。

公元843年，朗达玛在韦·达那巾等人控制下，下令禁毁

佛教（《汉藏史集》，上册，第148页）。

公元846年，朗达玛被佛教僧人拉隆·贝吉多吉刺杀（《汉藏史集》，上册，第148页）。

公元869年，由于朗达玛死后其子微松与云丹分据约如与伍如混战，社会矛盾加剧，至此年发生反上叛乱，即一些史家所说的吐蕃末年“奴隶平民大起义”（《汉藏史集》，上册，148页）。《贤者喜宴》说反上叛乱发生于微松与云丹23岁的土牛年（己丑，公元869年），该书以微松和云丹生于朗达玛遇刺后的公元847年，故此说与《汉藏文集》所记相同。

公元877年，吐蕃诸王陵墓被发掘，吐蕃王朝灭亡。

透过以上记载，我们可以看到被以往一些佛教史家忽略或掩盖的以下几点史实：

a. 朗达玛是被反对赤祖德赞和钵阐布贝吉允丹的势力拥上台的；他并不是天生就反对佛教，也未参与推倒赤祖德赞和钵阐布的活动。《汉藏史集》还说公元831年赤祖德赞修建九层楼高的伍香多大寺院时，朗达玛修建了止拉康寺，朗达玛之妻赞蒙彭修建了雅隆如意宝树寺，可见朗达玛在即位前还是参与佛教活动的。因此，他在即位后的前两年中并未灭佛，这点可由伯希和敦煌藏文写卷第134号的佛教祝愿文得到证明。

b. 朗达玛灭佛的原因主要在于统治集团内部不同派别的政治斗争。从赤松德赞时期开始，佛教僧人成为吐蕃社会的一个特殊的统治阶层。赤德松赞是由佛教僧人扶上赞普宝座的，他为了报答这种支持，以钵阐布娘·定埃增为社稷大论，执掌朝政，促进了佛教僧人的政治权势急剧膨胀（见王尧：《吐蕃金石录》谐拉康盟书刻石（一）、（二））。赤祖德赞大约也是在同样形势下继位的，他使佛教僧人的权势达到了顶峰，并力图用法律的手段压制对佛教势力的反对，规定“谁若对僧人恶

视，抉其目，谁若对僧人恶指，断其指”，并规定“七户养一僧”的制度。这就过多地侵犯了世俗贵族的利益，激起了他们的反抗。朗达玛的灭佛，是扶植他上台的贵族势力集团为镇压政治反对派而采取的宗教措施，它在形式上是宗教斗争，但实质上依然是统治集团内部的政治斗争。

c. 朗达玛灭佛的措施也许并不像一些史籍上所说的那样剧烈和彻底，他并没有禁绝佛教出家僧人，也没有禁绝僧人的宗教活动。从 P.T.999 号写卷可以看出，就在朗达玛灭佛的第二年即公元 844 年，敦煌的佛教僧人还在为微松母子举行法会，而且参加法会的在家俗人达 2700 人之多，法会上还散发了以赤祖德赞名义抄写的藏汉文《大乘无量寿经》，这说明至少是在敦煌还保留了不少僧人并准许他们活动，他们在吐蕃人和汉人中都还有一定的影响。写卷还提到管理佛教的大臣和地方官员过问法会的事，这说明朗达玛甚至连管理佛教的机构也没有完全撤销。那么，朗达玛灭佛到底做了些什么呢？从藏文史籍的记载看，一是勒令一部分僧人还俗，对不愿还俗的僧人迫使他们兼营打猎、屠宰等佛教认为的“贱业”以谋生，对既不还俗又不听从命令的僧人就采用杀戮、流放等镇压手段，这实际上是用强力取消佛教僧人的政治经济特权；二是拆毁小的寺庙，封闭大寺院，并且毁弃了大部分经书和佛像；至于赤德松赞和赤祖德赞时期赐给寺院和僧人的土地属民等如何处置，未见明确记载，大约是被王室没收了。如果将这些措施与几乎同时的唐朝唐武宗灭佛的措施相比，它们之间倒有许多共同之处，唐武宗会昌五年（公元 845 年）七月，“敕毁山野招提、兰若，西都两街各留二寺，寺僧三十人；东都留两寺，各僧十人；节度、观察治所及同、华、商、汝四州各留一寺，僧十人、七人有差，余僧尼及大秦、穆护、祆僧皆勒归俗，寺非应

留者毁撤，田产没官，铜像、钟磬以铸钱。凡毁寺四千六百余，僧尼归俗二十六万五百，大秦、穆护、袄僧两千余，毁招提、兰若四万余，收田数千万顷，奴婢十五万人”。可见世俗统治者打击佛教势力都是首先从限制僧人人数和收取寺院田产着手的。朗达玛与唐武宗同样灭佛，采取的措施也大致相同，但朗达玛在历史上留下的骂名远远超出唐武宗，这大约是因为后来佛教在藏族地区占据了政治、经济、思想文化的统治地位，僧人们唯恐朗达玛灭佛之事再来，故竭力贬斥朗达玛，并用各种手段使这种宣传家喻户晓，深入人心。

d. 从此件藏文写卷看，微松并不是朗达玛的遗腹子，关于朗达玛的长妃与次妃、云丹与微松的故事可能具有很多文学色彩。但是，吐蕃王朝的灭亡确实与微松和云丹的纷争有直接关系。统治集团内部长期纷争及社会矛盾激化导致臣民武装暴动是吐蕃王朝灭亡的主要原因，朗达玛灭佛只是统治集团内部斗争的一次公开爆发，它对吐蕃王朝的崩溃起过推波助澜的作用，但不是主要的原因。朗达玛死后微松与云丹都放松了对佛教的禁令，也仍然不能解决吐蕃王朝的问题。因此，说朗达玛灭佛造成吐蕃王朝崩溃和西藏地区佛教中断一百来年的“灭法期”，是有些言过其实的。真正造成佛教中衰的原因应当是统治阶级的战乱和臣民大起义摧毁了佛教存在和发展的经济基础。

⑪沙州之两部僧伽，应为在沙州的汉族僧人和吐蕃僧人。

⑫教法大臣，藏文作 chos gyi gzhi vdzin，似为吐蕃王朝设置的一种掌管佛教事务的官职。

⑬安抚使，藏文作 bde blon，《敦煌本吐蕃历史文书》传记部分第八节载，赤松德赞时吐蕃占领河西陇右，在该地区设置 bde blon，管理行政事务。

⑭龙兴寺，藏文作 lung hong sivi gtsug lag khang，音译与意译相结合。《汉藏史集》记载，赤祖德赞曾在沙州东赞（sha cuvi sdong btsan）地方的大海之中、铁树之上修建千佛寺（sangs rgyas stong rtsavi lha khang），可见吐蕃王室与敦煌佛寺有直接关系。董作宾所撰《敦煌纪年》据 P.T.2250 号写卷背面列出八九世纪时敦煌千佛洞附近寺名及僧数，计有：

龙兴寺	僧 40	徒 20
乾元寺	僧 26	徒 16
开元寺	僧 24	徒 14
永安寺	僧 24	徒 14
金光寺	僧 39	徒 23

据此，我们将 lung hong si 比定为龙兴寺。

⑮经籍仓库，藏文作 dar mavi bdzod，其中的 bdzod 当为 bang mdzod（仓库）之缩写。

⑯卷，藏文作 bam po，《藏汉大辞典》释为卷、束、把，此处解释为"束"更为确切。如注（7）中所说，敦煌藏、汉文《大乘无量寿经》都是在一束纸上预抄许多份，可以裁剪，分开散发。

⑰洪䛒，藏文作 lhong bel，从时间和地位来看，这可能是当时敦煌地区著名汉僧洪䛒的对音。法国学者石泰安在《吐蕃僧诤记》中说，䛒、䛒、䛒等字都是"䛒"的俗字体，其通常写法应为辩，"䛒"由巧字和言字组成，巧言即为辩。从藏文译音看，石泰安此说有理，䛒的读音即为辩，故藏文译为 bel。关于洪䛒的事迹，敦煌遗书中有《大蕃沙州释门教法和尚洪䛒修功德记》，已有许多学者做了考证和介绍，故不在此赘述。洪䛒还参与了张议潮驱逐吐蕃出沙州的起义，任"释门河西都僧统摄沙州僧政法律三学教主"，又受到唐宣宗的褒奖，赐号

“京城内外临坛供奉大德”。因此，公元844年6月洪䛒作为沙州汉僧的首领主管这次法会并同意散发《大乘无量寿经》，是完全可能的。

总之，P.T.999号藏文写卷由于书写于朗达玛赞普在位并禁毁佛教的时期，因此对我们认识当时吐蕃政治和宗教的情况有重要价值，值得我们进一步去分析和探讨。

原载《藏学研究论丛》，第1辑，西藏人民出版社，1989年

吐蕃赞普赤德松赞生平简述

赤德松赞是吐蕃王室悉勃野家族的第四十代赞普，他一生中大力发展佛教，巩固世俗王权统治，可以说是承继祖业，发扬光大，在吐蕃的历史发展过程中建树过大业的著名历史人物。但是，在以往的藏族历史学家们的各种历史著作和宗教史籍中，对这位赞普的事迹仅有梗概介绍，敦煌发现的古藏文历史文书，对他在位时期的情况也没有记载，所以，要写这位赞普的历史是相当困难的。不仅如此，连赤德松赞的生卒年和在位年数，以往的学者也说法不一，乃至连他的名号也众说纷纭，莫衷一是，使得研究藏族古代史的人无所适从。因此有必要对赤德松赞的生平事迹做一综合考查。

一、生年和起名

赤德松赞是父王赤松德赞和母后蔡邦萨梅朵准三个儿子中最年幼的一个，关于他的生年，学者们说法不一。在《西藏王统世系明鉴》中未载他的生年，只说塞那累江允（即赤德松赞）55岁死于火鸡年。有的学者指出，若按此记载计算，赤

德松赞应在牟尼赞普出生的次年水兔年出生，而牟尼赞普与赤德松赞之间还有一个王子牟茹赞普，那么，赤松德赞的王妃梅朵准应在生下牟尼赞普的次年，生下牟茹赞普和赤德松赞二人，而他们二人又怎么会是孪生兄弟呢？

巴俄·祖拉陈瓦所著的《贤者喜宴》中说："赤松德赞和他的长妃蔡邦萨梅朵准生有四子，长子牟赤赞普早逝，未建陵墓；二儿子牟尼赞普生于其父34岁的水阳虎年，次年水兔年牟笛赞普出生，再次年木龙年赤德松赞出生。"对此，五世达赖喇嘛所著的《西藏王臣记》中批评说："蔡邦萨生有三子，长子牟尼赞普继承其父王位，幼子牟笛赞普塞那累江允四岁时继承其大哥执政，巴俄·祖拉陈瓦由于不懂牟赤赞普与牟笛赞普塞那累江允是同一个人的不同名字，才说出把牟赤赞普当成他们的大哥的浅陋的话来。"

但是，五世达赖喇嘛不同意把塞那累江允和赤德松赞说成是同一个人的不同名字的说法，而认为应该叫赤德松赞热巴巾。他说："有的史籍把此王（塞那累江允）的名字说成是赤德松赞，这是由于没有看到赤德松赞热巴巾这样的连称而发生的错误。"对五世达赖喇嘛的这一说法，有的学者评论说："若按你的说法，应把热巴巾称为赤德松赞，但是，其他的许多史籍中把热巴巾称为赤祖德赞，而且《贤者喜宴》中收录的存于桑耶寺的塞那累时期的盟誓文书的抄件中也有赞普赤德松赞我之驾前等语，从盟誓文书本身看，清楚地表明赤德松赞即是塞那累江允。"

萨迦派的贝丹喇嘛索南坚赞所著的《西藏王统世系明鉴》中，在塞那累和赤祖德赞热巴巾两代赞普之间插入了一个名叫丁赤的赞普。《布顿佛教史》中把塞那累的名字记成是赤德赞，而把赤德松赞热巴巾算做是塞那累的儿子。如此不同的说法，

不一而足。

无论如何，学者们对这位赞普的名号提出的各种不同的说法，都可能有其政治和历史方面的重要凭据。但是如果我们以赞普赤德松赞在位时期所刻的碑文中数次提到"父王天子赤松德赞与天子赤德松赞"等语作为依据来分析，可以清楚地看出，牟笛赞普、塞那累江允、赤德赞、德松赞、丁赤等名称实际上不过是赞普赤德松赞的不同名字而已。《国王遗教》中说："由阿阇黎起名为牟笛赞普，由父王命名为赤德松赞，由内相们上尊号为江允塞那累，由唐人起名为牟茹赞普。"由此看来，这些名称是由不同的人给同一个赞普起的不同的名字，牟笛赞普是阿阇黎莲花生大师起的，赤德松赞是父王赤松德赞起的，塞那累江允是大臣们起的。还有一种进一步的说法是，开初大臣们对这位年轻的王子是否能够胜任国王的职务还有一些怀疑，他们商议说："最好能去考察一下王子的威仪如何。"结果当大臣们前去试探时发现这位王子仪态威严，有伟人之形，所以大臣们给他起名为"塞那累江允"（意即歪脖子的经过试探后发现其仪态很好的国王）。然而，说牟茹赞普是唐人所起的名字则不知是何所据而言，在其他的史籍中说赤德松赞的二哥的名字叫做牟茹赞普，因此《国王遗教》中的记载在这一点上也可能不对。

虽然在一些史籍中说赤松德赞的二儿子叫牟笛赞普，但实际上赤松德赞的二儿子叫牟茹赞普，而不是牟笛赞普。这方面

最确切的证据是在伍多谐拉康的碑文[1] 中有“王兄牟茹赞”的记载。另外，虽然在常见的史籍中往往都说二王子牟茹赞普被那囊家族的人杀死，所以由三王子赤德松赞继位，但是这种说法却不可信，因为在他的弟弟赤德松赞继位执政后赐给班第娘·定埃增的盟誓文书中还记有，参加盟誓的有王兄牟茹赞，而且谐拉康的石碑上作为参加盟誓者也刻有牟茹赞的名字。

那么，到底是怎么回事呢？我们可以这样认为，在王子牟尼赞普被母后毒死后，按照惯例应由二儿子牟茹赞普继承王位，但是由于牟茹赞普在此以前将伦尚波的儿子伍仁[2] 无辜杀害，由大臣桂氏做了“三满意”的判决[3]，将牟茹赞普流放到门域去了，所以未能继承王位。而当牟茹赞普九年流放期满从边地返回王宫时，其弟赤德松赞早已继位执政，所以在赤德松赞赐给娘·定埃增盟誓文书时，牟茹赞普以国王近亲的身份参加了盟誓。伍多谐拉康的碑文是当时历史的最准确无误的证据，我们认为它可以纠正一些辗转流传以致发生了错误的说法。

关于赤德松赞的卒年，前辈学者们也有不同的说法。我们认为可以依据拉萨的《舅甥和盟碑》（或称《唐蕃会盟碑》）的有关记载来研究这个问题。这件碑文写于赞普赤祖德赞热巴巾

---

① 伍多谐拉康建于赞普赤松德赞在位时期，据说当时从印度迎请堪布毕玛拉迷扎来吐蕃传布佛教，他为考察娘·定埃增的根器，对他说我要返回印度，需要大量黄金，你可把你的土地、庄园，财产等换成黄金呈献给我，娘·定埃增照堪布的话做了，堪布心中高兴，给他传授了秘诀。此后为召骑狮护法，堪布在屋顶天窗盖了一顶漏底的竹帽，并说你用青稞把它装满。他把各地预防冰雹灾害的青稞倒进帽子，一直装到青稞从下面的房子满出来，就以这批青稞为基金修建了寺院，取名为伍多谐拉康，即伍多地方的帽儿寺。

② 有人认为伍仁是大臣尚那囊的名字，实际是他的儿子的名字。

③ 关于“三满意”的判决，见《贤者喜宴》，ja卷125页。

和唐穆宗李恒在位的长庆元年到四年（公元821—824年）期间，关于会盟立碑的情况，据碑文的记载是“唐蕃双方结此千秋万世福乐大和盟约于唐之京师西隅兴唐寺[①]前，时大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，即阴铁牛年冬十月十日，双方登坛，唐廷主盟；又盟于大蕃逻些东隅哲堆园，时大蕃彝泰八年，大唐长庆二年，即阳水虎年夏五月六日，双方登坛，大蕃主盟；其立石镌碑于此为大蕃彝泰九年，大唐长庆三年，即阴水兔年春二月十四日之事也”。从这段记载看，唐蕃双方这次和盟前后进行了两次，前一次在阴铁牛年（公元821年），是在唐朝都城西面某个寺庙前举行的，次年水虎年（公元822年）在吐蕃拉萨以东的哲堆园又会盟一次，第三年水兔年（公元823年）才将盟文刻于石碑。

值得重视的是，在此以前的吐蕃历代赞普都未使用过年号，而从赞普赤祖德赞热巴巾在位时开始使用彝泰这个年号，这是藏族历史上在饶迥纪年以前所出现过的第一个年号，也是最后一个年号。把年号定为彝泰，我们推想可能是祝愿赞普赤祖德赞社稷久固、福德长远的意思（彝泰，藏文为 Skyid - rtag，其意思是幸福长久），但是由于多种机缘和条件，这位赞普的国政并未坚固，福乐也不长久，结果彝泰这个年号也随着赤祖德赞执政的结束而自然地消失了。

然而，彝泰这个年号和其他那些珍贵的历史名词一样，为研究藏族古代历史的学者提供了具有重要意义的可靠资料，因此我们有必要对这一年号稍加分析和研究。赞普赤祖德赞时期使用彝泰这一年号的这件事情，反映了以下两个问题：

1. 它反映了唐蕃之间文化交流的关系。汉藏两个民族从

① 京师是指唐朝都城长安，会盟的地点有人说是兴唐寺，有人说是石羊寺。

古以来就有互相来往、互相学习的友好关系。从赞普松赞干布迎娶文成公主、赤德祖赞墨阿葱迎娶金城公主以后，唐蕃双方建立了舅甥关系。藏族人民不仅学习汉族的先进生产技术和科学知识，还派人到唐朝的京师学习唐朝的文化和典籍，唐朝也曾经派使臣及和尚等人到吐蕃了解藏族的社会、政治、历史、地理、风俗等。吐蕃使用彝泰这个年号是仿照唐朝皇帝们的年号而制定的，它不仅反映了唐蕃之间的友好关系，也证明了藏族人民从古代起就是一个乐于学习别人长处的富于智慧的民族。

2. 它反映赤祖德赞热巴巾在位的年代，可以纠正一些不正确的记录。以往的一些史籍中对赤德松赞和赤祖德赞的父子关系、在世年代有各种不同说法，若按碑文中彝泰七年（长庆元年、公元 821 年）盟于汉地、彝泰八年（长庆二年、公元 822 年）盟于蕃地。彝泰九年（公元 823 年、长庆三年）刻石立碑的记载推算，赤祖德赞热巴巾继位执政的彝泰元年应是公元 815 年（水阴羊年），那么很自然地可以知道赤德松赞去世的年代是公元 815 年。

总之，关于从松赞干布到朗达玛之间的历代赞普的生卒年代，先辈学者们有各种破立之说，直至今天，仍然无法得出一个全体公认的正确的结论。因此我们不能贸然判定赤德松赞出生在哪一年，但是根据碑文的记载，我们可以判定这位赞普于公元 815 年去世。因此我们只得把他的生卒年代记为？—公元 815 年。

二、即位与执政

关于赞普赤德松赞即位的情况，古今汉、藏族的历史学家

们也是说法不一。五世达赖喇嘛说："赤松德赞的幼子牟茹赞普塞那累四岁时即位执政。"巴俄·祖拉陈瓦在《贤者喜宴》中说："赤德松赞或称丁赤于二十三岁火阳虎年继王位。"《新唐书·吐蕃传》说是贞元二十年（公元804年）继位，近代有一些汉族历史学家认为是公元798年即位执政的。

无论如何，赤德松赞即位时还很年轻，此时吐蕃政局不稳，大臣内部有各种矛盾和斗争，在牟尼赞普死后的一段时期，国政由大臣们掌握，后来，赤德松赞渐次长成，在班第娘·定埃增等人的帮助和支持下，才得以巩固自己的王位。因此，赤德松赞在亲政后不久，先后两次对娘·定埃增赐予盟誓，将其功绩刻记在石碑上，不仅赐予他大论的官职，还赐给他超过其他大臣的特权，这些内容从谐拉康的两道碑文中可以清楚看出。我们特将其抄录如下：

谐拉康第一件碑文[1]：

天降之王圣神赞普赤德松赞诏敕，赐予班第娘·定埃增固若雍仲永无移易之盟书誓文。

班第·定埃增自始至终忠贞不贰，于朕幼冲之年未亲政事之前，如朕之父母善加爱护。又如朕之亲舅多加教诲，使朕之父母兄弟间及上下臣民等莫不欢欣协和，对众人每倡有益之建议，且身体力行，忠贞事朕。

王父王王兄先后去世、予尚未继位之时，乃有人以助益社理为辞，行离间欺骗之实，班第·定埃增察知情势，为朕屡建良策，消弭争执纷乱，奠定一切善业之基石，对朕之社稷有莫大之功。于朕之驾前献社稷大计，忠贞不贰，上下臣工倚为栋梁，各方宁静安乐。及任平章政事社稷大论，所有作为，不论

① 见《吐蕃金石录》，中央民族学院藏语教研组油印本，第93—110页。

久暂，俱对众人大有裨益。如此忠贞，逾越前此任何一人，竭忠尽力，故朕欲效先辈赞普之例规，给予相应之恩赐。但班第本人拘泥于臣民之礼仪及比丘之戒规，推辞不受。然则对竭忠尽力者赐予重赏，乃世之例规，故朕今下诏，赐予班第娘·定埃增重盟大誓，授予固若雍仲之权利。为使其永葆平安利乐，令上下臣民一体周知，于三宝所依止之此神殿处，敕建盟誓文龛，并将盟誓之文刻石树碑，并于文末加盖印章而保存之。自今以后，赞普后世子孙继位执政者，及平章政事社稷大论等主事之臣，无论何时，对此盟书及碑刻中所载各款均不得减少、不得更改、不得任意变动。

无论何时，赞普子孙对班第·定埃增之祖父论·囊桑努贡之子孙后裔均需加以照应，择其贤能者委为侍从，并依其能力封拜官职。若有他人欺凌或诬告，由王室加以保护。若无确实罪证，赞普决不听信离间挑拨之语，不容他人诬告。若囊桑努贡之子孙后裔中确实有人对赞普及社稷心怀逆二，或有其他过犯，责罚亦仅及于其自身，其兄弟子侄不受株连，不受控告，不受责罚。除反乱以外，不论有何罪过，仅处罚犯罪者，其余无罪者均不受牵连，其永久持有之告身文书及令名不使湮没，所任职司不予撤换，其所任岱本一职，仍令世袭。囊桑努贡子孙后裔之奴户、牧场、牲畜、园林等，无论绝嗣或受控系狱，赞普均不予没收，亦不赐予他人，若非其家主妇呈献赞普，其家产任何人不得以任何方式夺占或没收。总之，无论何时，均使囊桑努贡之子孙后裔安乐永固，此盟誓文书之内容均不变动，不予更改。

赞普陛下亲赐盟誓，王兄牟茹赞，诸王妃、诸小邦、平章政事社稷大论以下，诸大小尚论均使参与盟誓，并赐予固若雍仲之誓书。

关于班第·定埃增如何忠贞不贰、竭忠效力，利益社稷，赞普如何亲赐盟誓之详情，载于盟文之中，存于赞普之文库中，抄件一份加盖印章存于文龛中，抄件一份交班第·定埃增收执。

对班第·定埃增之叔祖父伊公之后裔，亦包括在此盟誓之中。往昔，娘氏与韦氏[1] 两家忠贞相同，效力相等，若与韦氏相比，赐予娘氏之恩泽似有不足，故朕下诏，对娘氏之盟文另有增益也。

以后若需开启此誓书文龛，朕之后裔子孙执掌国政者，应派可信赖之忠直主盟之堪布三人以上，共同取出，阅毕后照原样封存，并加盖堪布之印章。

从以上的碑文中可以说明以下几个问题：

1. 赤德松赞的父亲赤松德赞和大哥牟尼赞普去世后，在由谁来继位执政的问题上，大臣们意见不一，斗争十分激烈，一些人挑拨离间，施展阴谋，而赤德松赞由于年幼，未能立即继位。把这位赞普称为塞那累是有重要含义的，它反映了当时大臣们矛盾斗争的一个方面。从碑文来看，始终支持赤德松赞的是娘·定埃增。此外，我们还可以认为，赤德松赞的大哥牟尼赞普被母后毒杀以及哥哥牟茹赞普被流放到门域九年，也是争夺执政权力的大臣之间的斗争带来的不可避免的后果。

2. 娘·定埃增是一个很有能力的大臣，他是赤松德赞在位时期的108个获成就者中很有声望的一个。由于他具有这些与众不同的条件。赤德松赞才能够有机会登上王位。娘·定埃增

---

① 娘氏和韦氏的先祖分别是娘·曾古和韦·义策，他们原是森波杰的大臣，后来担任过达日年塞和朗日伦赞的大臣，韦·义策还担任过松赞干布的大臣，这些情况见《敦煌古藏文历史文书》传记部分。

对赤德松赞给以了特殊的保护和支持，在他年幼时就像父母一般抚养他，当父王和王兄去世后，在政局不稳的情况下，娘·定埃增又给他指点吉凶取舍。在赤德松赞继位后，又对国政提出许多很好的建议，使大臣们的纷争平息下来。因此，赤德松赞任命他担任大论，并把他赞誉为上下臣工中的栋梁。

3. 佛教僧人参与朝政，开始于赤松德赞在位时期，但当时除了把一些僧人尊奉为堪布以外，还没有任命僧人为社稷大论的事，僧人们也不能参加商议国政的御前会议。如果他们要干预国政事务，还必须绕过主政的大论，特别是绕过那些不愿意发展佛教的大臣们，而向赞普和喜爱佛教的大臣提出建议和希望。后来，当佛教在吐蕃社会上站稳脚跟以后，"由赞普下诏，把宗教会议置于行政会议之上，赐给佛教的教主堪布大金字告身的地位，使其位置在群臣之上。在大论们举行小型御前会议时，堪布们也要参加"[①]。给堪布授予大金字告身和使其地位在群臣之上，是赤松德赞为巩固和发展当时刚刚建立根基的佛教，使堪布为首的出家僧人在社会上受到尊崇而采用的一种方法。实际上，拥有大金字告身的堪布还没有决定国政大计的权力。

然而，在赤德松赞时期，僧人被任命为社稷大论，直接参与国政事务的管理并且为了使这种制度合法和使僧人的这种政治权力长存，还召集赞普、群臣、王亲国戚、小邦王子一起集会盟誓，并将盟文刻石立碑于神殿之前，并严申誓言，要后代子孙不得违背盟文中规定的条款。正是由于这个原因，班第·定埃增才能成为上下臣工之中的栋梁，具有其他大臣不能比拟的特殊权力。又由于他与赞普有特别牢固的关系，有能力起到

① 见东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，第30页。

其他掌政大臣所不能起的作用，有时赞普本人也要依照娘·定埃增的建议行事。从这一点上来说，认为西藏政教合一制度在赞普赤德松赞在位时期奠定了基础，当不至于有大的错误。

4. 对班第·定埃增赐给盟誓和刻石立碑时，父王赤松德赞和王兄牟尼赞普都已去世，但赤德松赞的二哥牟茹赞普却还健在。碑文的这一记载可以纠正一些史书把王兄牟茹赞普的名字写成牟笛赞普的错误。通常史籍中都说当牟茹赞普被从门域迎请回来准备继承王位时，被那囊家族的人杀死，碑文证明这种说法是不可信的，这一点值得研究历史的人加以重视。

5. 君臣之间通过盟誓赌咒来确立一定的关系的制度，在吐蕃是很盛行的。关于这种制度的文字记载，最早的是记述达日年塞在位的时期，在立誓时要唱歌、杀牲献祭、手中各执一块石头，这些都反映了藏族自己的特点。然而，把盟誓的誓文刻在石碑上的做法，可能是产生于赤松德赞在位的时期。根敦群培在《白史》中说，最早的碑刻是当吐蕃军队打到印度北部并派军驻守恒河河边时，赞普下令说恒河以北土地属于吐蕃，应当立一座碑为记，于是在河岸的沙滩上立了一根铁柱子，后来被勃律的军队毁坏，未毁完的部分还有火烧过的痕迹。虽然没有明确记载说铁柱上是否有文字，但是可以认为这是吐蕃最早立的碑。而将盟誓文书刻到石碑上立于神殿之前的这种做法，首先开始于赞普赤松德赞时期。当时立在神殿前面的石碑，主要是为了佛教的发展与长存。例如，在《贤者喜宴》中收录有赤松德赞时期的两份写有因玛尚仲巴杰等大臣曾经毁坏佛教，为了今后不再出现这种情况而君臣在一起立誓的盟文，将这些盟文摘要镌刻到石碑上的桑耶寺碑刻等，其碑文的内容都不超出单纯的宗教范围。因此，可以说吐蕃的刻石立碑最初主要是为了宗教的需要，后来到赤德松赞的时期才运用到政教

两个方面。例如，在赤松德赞的时期曾经赐给工布小邦的王子盟誓及装盟誓文书的颇罗弥匣子等，但是当时并没有刻石立碑，而到后来赤德松赞在位的时期对原先的盟文加以扩充，再次赐给盟誓，才把盟誓的内容刻石立碑，此碑留存至今。①

由此，赞普赤德松赞赐给班第·定埃增盟誓并将盟誓文书刻石立碑、置于神殿之前的原因，一是由于班第·定埃增是获得成就的僧人，二是由于他有社稷大论的职务。这从碑文中的“故朕今下诏，赐予班第娘·定埃增重盟大誓，授予囤若雍仲之权利。为使其永葆平安利乐，令上下臣民一体周知。于三宝所依止之此神殿处，敕建盟誓文龛，并将盟誓之文刻石树碑，并于文末加盖印章而保存之”这段话里可以清楚地看出。无论如何，在君臣之间通过盟誓以及将盟文刻石立碑的方式来表彰重要大臣的功绩，是赤德松赞增强君臣团结、巩固自己的政权的一种重要的方法。

6. 由于娘氏家族的祖先曾经为赞普王室出过大力，立过大功，而且班第·定埃增的祖先论囊桑努贡是赤松德赞时期掌管兵权的一位大臣，所以碑文中提到“往昔，娘氏与韦氏两家忠贞相同，效力相等，若与韦氏相比，赐予娘氏之恩泽似有不足”等语。根据敦煌古藏文历史文书的记载，在赞普达日年塞时期，拉萨河流域的小王森波杰的家臣娘·曾古和韦·义策二人背弃森波杰，投向赞普达日年塞，双方秘密地为消灭森波杰统一吐蕃全境做了思想上、组织上的准备。在朗日伦赞的时期，他们按原先的计划摧毁了森波杰的统治。到松赞干布时期，在

① 工噶波是止贡赞普的儿子聂墀担任工布小王时的称号，从那以后，工布小王由聂墀的后裔世代继承，赤松德赞时曾经赐给工噶波盟誓，赤德松赞时不仅赐盟，而且将盟文刻石。

娘·曾古去世以后，他的儿子娘·尚囊受命担任大论，后来又因背离赞普受责罚而死，而韦氏家族的韦·义策在年老时请松赞干布到家，松赞干布与韦·义策兄弟子侄七人盟誓，松赞干布用立誓的圆石亲自为韦·义策的墓地奠基，并在盟誓中规定世世代代赐给韦·义策的一名后代子孙大金字告身。从这以后，娘·曾古的后代的政治地位下降了，而韦·义策的后代的权势越来越大。在赤德松赞时期为了提高娘氏家族的地位，授予娘·定埃增社稷大论的职位，又在封拜定埃增以后给予其祖父囊桑努贡的子孙后裔与韦·义策的后代同等的地位。这件事不仅反映了赤德松赞与班第·定埃增之间的密切关系，也可以使人看出吐蕃历代赞普与历辈大臣之间的政治关系变化的情况。

7. 从上述碑文中我们还可以知道古代吐蕃君臣之间盟誓的大致情形。在举行这类盟誓时赞普本人及其亲属，后妃、上下大臣、各小邦之王、将领、法官、侍从官员以及被赐予盟誓的大臣及其亲属等有关的人员都须参加，这可以说是古代吐蕃王朝的一种广泛的社会性活动，因而具有重要意义。

一般地说，盟誓的文书有三份，一份存放在赞普的王库，一份存放在盟龛内，一份交给被赐盟的大臣收执。此外，将盟文要节刻石立碑，使其传之后代。在三份盟文的末尾有大臣们署名或者盖章。此外，将盟文存放到文龛中时，需要有三名以上的可以信赖忠直的堪布参加，如果后世执政的赞普需要查看或者增加盟文的内容，也要有三名以上的堪布一同开启，将盟文用毕后再次放入文龛时，参与其事的堪布们还要盖印为证。

谐拉康第二件碑文[①]：

天神而为人主、圣神赞普赤德松赞再赐班第娘·定埃增盟

---

① 见《吐蕃金石录》，第111—120页。

誓文书。

班第娘·定埃增为朕之社稷出谋划策，竭忠尽力。前次盟誓之时，朕仿效先王之例规，依其功绩赐予相应之恩泽，然则班第·定埃增本人以不当受此恩惠为辞，不愿接受。朕思前盟与彼应受之盟誓相比，似嫌微薄，不足以报答其效力之劳绩，有所亏待。

班第娘·定埃增于朕之驾前参与社稷大事，朕掌政之日，彼屡建对朕本人及社稷国政有利于久暂之善议，行利益众人之事，使朕治下各地俱得平安。彼不惟建此大善业，且对朕忠心耿耿，竭力报效。故朕欲对前盟加以增益，而班第娘·定埃增又奏称前赐之盟已足，不愿再有增益。然则对其效力理应给予相宜之报偿，故王臣商议，于前次所赐盟誓之上，对班第娘·定埃增忠贞效力之劳绩给予报答，于后一个龙年朕驻于温江岛宫之时，对前盟加以增益，由朕下诏，赐予较前盟增加之固若雍仲之盟文。

除论囊桑努贡之后裔以外，其在藏、堆等地安居为民之亲属等，亦赐给与有告身之尚论相等之权位。若有人无故危害彼等之性命及家业，不论其身份高低，决不看顾阴谋者以及为其讲情者之脸面，一律当作阴谋者处以刑罚。论囊桑努贡之后裔之财产，除其奉献给赞普以外，他人不得夺占。为使以上诸款在前次盟文之上新增之内容无论何时均不变更，于朕之驾前盟誓，后妃戚族、诸小邦、社稷诸论、大小尚论均与盟立誓。为使增益内容之盟书誓词永固长存，将盟文刻石立碑，文末盖印，置于神殿之誓书文龛之内。后世执政之王臣等，无论何时对此两份盟文所定各条及两件碑文所刻各款，不得减少、不得修改、不得变更。

于前誓之上复增新盟，所有细节书于盟文之内，藏于赞普

府库，抄件一份与前盟之文书一并置于文龛内，抄件一份令其收执。

将后面这份盟文与前面的一份比较，虽然都是赐给班第娘·定埃增的盟誓文，但内容上前一份较详细，后一份较简略，后面的盟文只是增加前文所没有的内容。前份盟文的主要内容有三点：一、为报答班第娘·定埃增的功绩，规定从班第娘·定埃增的祖父囊桑努贡的后裔之中选择有能力者担任侍从，并依其能力封拜官职。二、无论何时均由赞普对娘氏给予支持，如果娘氏有人背离赞普及社稷，只责罚其本人，对娘氏的其他人不予责罚。使娘氏世代保持岱本的职务。三、如果娘氏出现绝嗣或遭罪谴等情况，囊桑努贡后裔的奴户、土地、牧场、牲畜、园林等赞普不予没收，不授予其他人，除非其家之主妇奉献给赞普；不以任何方式夺占。而后面的盟文中增加的内容是，不仅对囊桑努贡的后裔子孙，而且对他们在藏、堆等地居住成为庶民的亲属也给予相当于有告身文书的尚论的地位，对娘氏家族不仅授予岱本一职，而且对他们的生命和财产给予法律保护。

在后面的盟文中还提到"后一个龙年"，这几个字十分重要。据王尧先生的研究，赞普赤德松赞在位的年代是从公元798年（阴土虎年）至公元815年（阴木羊年）。依此，赤德松赞在位的17年中有两个龙年，前一个是铁龙年（公元800年），后一个是水龙年（公元812年），所以碑文中的"后一个龙年"应是公元812年。在这一年盟誓时赤德松赞的二哥牟茹赞普的名字没有出现，大约已经去世了。

总之，这两块石碑对研究西藏古代历史，特别是赤德松赞的历史是十分重要的资料。根据它们不仅可以纠正一些错误的说法，还可以了解吐蕃的社会、文化、风俗等方面的情况。除

了这两块碑以外，还有赤德松赞与工布小王盟誓而树立的碑，它的主要内容是规定工布小邦之王只从工噶波莽布支的后裔中择贤册立，不得授予外人，工噶波的奴户、土地、牧场等不得减少，不必（对吐蕃王室）交纳税赋、支应王差等。

三、扶植和发展佛教

众所周知，佛教是松赞干布首先引进吐蕃的。由于当时吐蕃社会上盛行的是苯教，佛教只是在赞普宫廷中有少数人信奉，并未能流布开来。从佛教传入吐蕃的那一天开始，就和苯教相抵触，在几代赞普期间，佛教与苯教进行了多次较量和斗争，到赤松德赞时期，由于玛尚仲巴结等喜爱苯教的大臣站在反对佛教的一边，佛本之间的斗争发展到十分激烈的阶段，有不少人在这场斗争中丧生。但是，佛教是在阶级社会中产生的宗教，原始社会中产生的宗教——苯教无法与之抗衡，因此佛教在赞普的支持下力量日益壮大，信奉者越来越多。在这一时期修建了桑耶寺，使佛教在吐蕃名副其实地正式建立起来。由此，佛教战胜了苯教，树立了自己的优势地位。此后，又发生了顿门巴和渐门巴的两种不同见地的斗争，随着大乘和尚代表的顿门巴的见地遭到失败，从印度传入的大乘佛教中观见地成为赞普护持国政的理论根据，在吐蕃社会人们的思想中占据了统治地位。

赤德松赞和他的父王赤松德赞等崇信佛教的赞普一样，对佛教大力扶植和利用，使佛教在吐蕃进一步发展。下面我们简单地谈谈赤德松赞在发展佛教方面的事迹。

1. 恢复桑耶寺神殿的供养

《巴协》一书中记载说，桑耶寺僧伽建立后，有一段时间，寺僧不事供养，专重争辩，使得庭院毁坏，大殿地面上满是鸟粪，所有僧舍的门都被盗走。在康区的郭·馨达听说后不悦，携带锡杖前来卫藏，路遇巴·塞囊的女儿坚惹色，一起同行，至玛地又遇巴萨格典，他们三人前去要求恢复对神殿和佛像的供养，但堪布班第楞伽说恢复供养要受惩罚，他们感到害怕，由巴萨格典向王妃绛曲请求，王妃绛曲不仅支持恢复供养，还献了七克小麦青稞，使桑耶寺恢复了对现证佛的供养。这件事在《巴协》中是记载在牟尼赞普继位之前，但是巴俄·祖拉陈瓦说："对现证佛的供养是牟尼赞普创立的，它衰败后再次恢复是在塞那累的时期。"我们认为巴俄·祖拉陈瓦的说法是有其理由的，故将其记在这里。赤德松赞在这件事中起了什么作用，史籍虽然没有明确记载，但桑耶寺对现证佛的供养的恢复与赤德松赞的政治需要是有紧密联系的。

2. 修建噶迥多吉央寺

藏文史籍和宗教史中对噶迥多吉央寺的修建情况只有简略的记载，没有关于该寺何时奠基动工、经多长时间建成等年代方面的确实材料。但是前辈历史学家们大都认为噶迥多吉央寺神殿是赤德松赞在位时期修建的。我们把噶迥寺建成后所立的石碑的碑文抄录于后：

圣神赞普赤德松赞在位之时，为圣教正法永固所署之誓文：

圣神赞普先祖赤松赞之世，行佛教教法，建逻些大昭寺神殿，立三宝之所依处。先祖赤都松之世，于"岭"之赤孜等处建立神殿，立三宝之所依处。祖父赤德祖赞之世，于扎玛之瓜

洲、秦浦等处建立神殿，立三宝之所依处。父王赤松德赞之世，于扎玛之桑耶等地，建里外四境之神殿，立三宝之所依处。圣神赞普赤德松赞之世，亦建噶迥神殿等，立三宝之所依处。祖辈以来如此奉行之佛法，若能永远不毁坏离弃，将化为无量善业，若离弃、毁坏、消泯之，将有无数苦难立至。故自今以后，无论何时，俱应遵行父王赞普赤松德赞在位之时赞普父子、众王臣设盟立誓并将誓文刻石立碑中所说："立三宝之所依处，奉行佛法，永不离弃毁坏，世代遵循"之誓言。如此，无论有卦象或梦兆谓："父祖历代以来所立三宝之所依处，所奉行之佛法无论如何妥护，俱有苦难或不吉之事"，亦不得毁坏、抛弃佛法。无论大小臣工何人如此奏请，亦绝不听准。赞普之子孙，从年幼者起至执掌国政者止，俱应从比丘中委任善知识，尽其可能学习佛法。蕃土全境亦需学习佛法，奉行不懈。无论何时，对蕃土上自权贵下至庶民，俱不阻闭其入于解脱之门径，使愿信奉者俱入于解脱，并常从其间选择有贤能者委任为堪布，并使堪布由寺院中参议各项诏命，授予管理寺院之权，委为善知识之职。对出家之僧众，朕父子尊为皈依供养之处。赞普宫中立三宝之所依处并供养之，不得离弃、不使毁坏，永为皈依供养之处。总之，赞普王庭及吐蕃全境决不使三宝消泯，不以任何方式离弃三宝。无论父祖子孙何代赞普之时定断为三宝之顺缘者，不使减少，不使毁坏，俱依照颁赠寺产之文书前言中所载者而行之。自今以后，代代相承，赞普父子均须如此立誓。为使誓言不生变故，不被更改，特请一切出世间、世间之神和非天为知证，赞普及众王臣均与盟立誓。而盟誓之详细盟文，与父王在世时所书之誓文一并放置。

对于这一碑文，似乎无需多加解释。文中提到的详细盟文，抄录在《贤者喜宴》一书中，我们觉得可以当作噶迥多吉

央寺碑文的注释，故将其转录如下：

此件系依据天子赤德松赞在位之时以蓝纸金字书写、置于颇罗弥匣中存放在桑耶自成神殿之正本抄写。

赞普赤德松赞为祈愿佛教正法永不毁灭而发誓愿，书写誓文，兹将发愿立誓之缘故详述如下：

无上正觉教法，妙好广大，故世人不可不敬信之。父王赤松德赞在位之时，为祈愿教法永不泯灭之故，将佛法如何传入之经过写成文书。据此文书中所言，最初先祖松赞干布洞悉正觉教法妙好广大，世人不可不信奉之，乃建立逻些神殿。其后，父王赤松德赞了悟佛法，在蕃地建桑耶自成神殿等甚多寺院。至我赤德松赞赞普，前后七代赞普俱信奉佛法，未有不善不吉之事。只是当父王赤松德赞年幼之时，祖父赤德祖赞为信奉佛法所建立之扎玛瓜洲寺毁坏，有少数不信佛法之人（以此为借口）不准再奉行佛法，并写入律令之中。故其后父王赤松德赞身遭危难，后因敬奉佛法而身转安泰，故发愿立誓大弘佛法，永远不使泯灭，并书写誓文。

至父王升天之后，复有人以卦象及梦兆等为由，在我王臣之前屡进谗言，谓："信奉佛法对赞普圣体及国政会产生危难，故不应信奉，请将赞普宫中所建三宝之所依处尽行拆去，总之不应信奉佛法也。"朕今思之，若因彼等卦象及梦兆等虚假错谬之词将至关重大之三宝所依处及佛教正法毁弃，则对长远后世不善不利也，且违背先世王臣所立誓愿盟文。故依父王在世时所立之誓愿盟文及朕之心愿，再严申盟誓如下："对祖上所遗盟书盟文中各项记载，无论何时一定遵行之。"朕如此立誓发愿，内外大小臣工亦已发誓遵行，写入盟书誓文中。依此誓愿盟文，则今后即使有卦象或梦兆等无论何种方式言说："信奉佛法终究将获恶果，故不应信奉"，吾等也不得毁弃三宝。

无论大小臣工中何人如此奏请，亦决不能听从。赞普之子孙从年幼者起，至执掌国政者止，俱应从比丘中委任善知识，尽其可能学习佛法。蕃土全境亦须学习佛法，奉行不懈。无伦何时，对蕃土上自权贵，下至庶民，俱不阻闭其入于解脱之门径；使愿信奉者俱入于解脱。并常从其间选择有贤能者委任为堪布，并使众堪布由寺院中参议各项诏命，授予管理寺院之权，委为善知识之职。决不准将出家僧人给予别人为奴，亦不课派差税而奴役之，不以世俗之法律惩处之，而以彼等作为朕父子皈依供养之对象。赞普宫中立三宝之所依处而供养之，决不毁弃，决不断绝供养。

总之，赞普宫廷及全蕃境土，决不能以任何方式毁弃三宝。无论父祖子孙何代赞普之时定断为三宝之顺缘者，不使减低，不使毁坏，依例供奉。除当今王臣众人如此立誓外，赞普子孙后裔各代亦须如此立誓。今后凡新娶王妃、新委大臣，均应是如此立誓之人，若未如此立誓者，定使其照此立誓。

王妃立誓者：王妃没庐萨·墀玛勒，王妃琛甲萨·勒玛赞，王妃属庐萨·赞甲。

小邦王子立誓者：外甥吐谷浑王都结布西库波尔玛噶吐谷浑可汗，王布噶尔波王莽布支，娘地小王准墀波。

大小参与国政之大臣立誓者：

任钵阐布者：班第勃兰伽·允丹，班第娘·定埃增。

宰相同平章事：大论尚没庐·赤苏仁谢，尚琛·结赞热勒色，韦·论芒杰拉类，韦·论绮心儿多赞，尚琛甲·拉热黎谢，朗·论绮心儿贝拉。

囊论（内相）：尚那囊·赤扎甲，尚蔡邦·多热拍波，尚蔡邦·拉桑鲁白，尚那囊·甲勒格楚，尚那囊·拉热贝赞，勃兰伽·论颊桑都恭，娘·论赤桑勒都，乃乌·论拉桑敬敬，董·论达

勒，尚琛·甲多色，朗·论山吉，尚蔡邦·拉隆多，章杰·论其乌穷，巴·论佐玛，聂秀·论达祖聂。

悉南纰巴：喀哇杰·论勒赞，库·达则布，谢俄·尖达类，穹波·论甲迥，苏布·论孔赤，乃乌·论鲁热，尚蔡邦·鲁错多，巴曹·论措色，娘·论勒赞，朗·论塞勒，韦·达波赞，勃兰伽·论散巴，尼瓦·论顿恭，苏布·论达勒，谢俄·塞赞，库·托赞，那囊·拉邦。

法官、将军、纰论（外相）参与国政者：洛·论赤桑域赞，韦·论冲热，桑琛·甲东列门赞，尚蔡邦·赤色蚌热穷，尚琛·甲达热甲勒，尚那囊·赞扎赤勒，仲·论甲热喀孜，拉隆·论莽布支噶贡，尚仲·达热扎当，韦甲多热达聂，属庐·论洛恭，朗卓·论冲勒，韦·论咄赞，乃乌·论古玛，桑没庐·达当，孟·扎论鲁玛，桑·琛玛赞，孜中·论噶古，穹波·论梅郭，巴曹·论贝玛，仲色日当，韦·论彭勒，韦·论冲勒，噶哇·论错类，属庐·论贡岗，尚琛·甲玛宁则，桑蔡邦·玛赞，属庐·丹贡，朗·域宋，属庐·其类，章·没玛，没庐·多松顿，仲·扬色。

以上概述了修建噶迥多吉央寺以后赤德松赞为了使佛教永久长存而召集君臣盟誓的情况，而详细的盟文则载于《贤者喜宴》ja卷108页。这件碑文和盟誓文书不仅是研究赤德松赞在发展佛教方面的事迹的可信资料，而且能启发我们去认识一些我们以前不了解或知之不多的问题。这里需要注意的有以下几点：

（1）从松赞干布开始吐蕃历代赞普都极力在吐蕃境内推行佛教，先后建立了拉萨大昭寺、桑耶寺等寺庙作为佛教发展的

据点。赤松德赞时期有吐蕃的“七试人”[①] 出家，使佛教有了传法的继承人。赤德松赞又与前代赞普一样信仰、支持和利用佛教，使其为自己的统治服务。他在恢复桑耶寺对现证佛的供养的同时，又兴建了噶迥多吉央寺，还召集臣民们集会，商议使佛教永存不灭的办法。他规定不准把出家僧人给其他人当奴仆，僧人不负担各种差税，还规定拨出一定数量的民户来负担僧人的生活。因此使得这一时期僧人数目成倍地增加，成为当时吐蕃社会的沉重负担，也给藏族人民的生活增加了重担，使吐蕃社会原来就已存在但是还表现不明显的僧俗之间的矛盾越来越明显和尖锐。这种矛盾从表面上看是僧俗之间的矛盾，实际上是统治阶级和被统治阶级之间以及统治阶级内部各派别之间的矛盾。与这种矛盾逐渐激化的同时，各阶级之间的斗争也越来越激烈尖锐。在这个过程中一些喜爱苯教的大臣利用这种矛盾多次反对站在佛教一边的赞普和大臣，最后发展到赤祖德赞热巴巾被喜爱苯教的大臣害死，佛教在吐蕃受到严重的挫折。

(2) 前面抄录的谐拉康的碑文中说，赤德松赞的父王和王兄相继去世之后，在他还未继位执政之时，“乃有人以助益社稷为辞，行离间欺骗之实”的具体内容，可以从详细盟文中看出，它是指赤松德赞和牟尼赞普去世之后，赤德松赞并未马上继位亲政，有一段时间是由大臣们执掌国政，这时有一部分喜爱苯教的大臣以卦象和梦兆不祥为藉口，说因为以前父王赤松德赞信奉佛教而招至各种不吉祥的凶兆，要求赞普不要信奉佛

① 有的记载说“七试人”为巴·色朗、桑希、玛仁钦乔、款·鲁易旺布松、巴郭·必若扎那、恩兰·嘉哇却央、拉松·嘉哇绛曲。还有一些史籍说有巴·赤谢、藏·勒珠。

教。对此，赤德松赞在盟文中严辞规定，今后无论何人，都不准以卦象或梦兆等虚妄言词来破坏和阻挠信奉佛教，并让所有臣民立誓遵行，使信奉佛教有了法律的保证。在赤德松赞的大力支持下，佛教在他在位时期进入了一个稳固发展的新阶段，僧人、寺院、翻译的经典都比以前大增。随着佛教的发展，堪布们的权力也越来越大，他们不仅全权管理寺院，而且被授予社稷大论等职位，可以参与国政，出现了能够决定国家大事的佛教人士，如钵阐布勃兰伽·贝吉允丹和娘·定埃增二人就是掌握政教大权的执政大臣。

（3）参加盟誓的大臣们的名单，是十分重要的史料。关于吐蕃官员的品位制度，我们已经在《吐蕃行政区划和职官制度简述》一文中提及，一般地说，在赞普之下有掌握主要权力的九大尚论，吐蕃官员的告身分为十二等。而在这份盟文中初次出现了王妃们的署名，这说明当时王妃们不仅可以参与政事，而且还有较大的政治权力。在他们之下是小邦王子们的署名，这些小邦在远离赞普王庭的边区，但小邦王子是与吐蕃的安定有直接关系的人员，大约为了表示赞普对他们的优待和信任，他们的署名在执政大臣之上。在宰相同平章事中有僧官和俗官两类，僧官拥有政教两方面的权力，在赤德松赞时期任宰相同平章事的僧官只有贝吉允丹和定埃增这两人，俗官之中有宰相同平章事六人。下面的官员有囊论（内相）18人，悉南纰巴17人，法官、将军、纰论（外相）共计37人，以上俗官总计为78人。这些官员构成了当时的统治集团，而两位钵阐布和九位大尚论是赞普进行统治的支柱。

3. 翻译佛经

关于赞普赤德松赞时期翻译佛经、确定译名并编制目录的

情况，我们只见到在《丹珠尔》的《声明两卷》中有详细的记载，所以将其有关段落抄录如下：

向佛陀顶礼！第一卷。及至马年，赞普赤德松赞驻于“几”地之温江岛宫。上部与下部之军攻下宁杰与衮孜。葛禄逻使者前来致礼。大论尚赤苏仁谢、芒杰拉类等由汉地获大量物品，将骆驼、马、黄牛等呈献王庭，尚论以下俱颁给赏赐。

迎请天竺之堪布兹那米扎、苏仁扎波底、徐楞扎波底、答那息拉、波底米扎以及吐蕃堪布仁达桑支达、迭玛达锡拉和大译师扎那塞拉、扎雅桑支达、曼扎室哇、仁扎锡拉等，将佛教各种经典由印度文译成藏文，确定译名，写成目录。并下令要使翻译之经文永无改移，众人俱能学习。

先前父王天子之时，菩提萨埵、益西旺波、尚甲年涅桑、论赤谢桑希与译师扎那德哇郭夏、杰其周、阿南达等人曾对藏语没有的佛经词语确定译语，其中有若干与佛经经义及声明学之规律不合，因而不可不加修改之处，现已经改定。凡所译词语，必考查其在佛教经典中如何得来，往昔堪布楞扎祖那（龙树），巴苏班都（世亲）等如何讲说，声明论中如何规定，使其与彼等相符合。

难以俱合之词语则分别考定，写入译文，不能单独析解其义应用音译者则译其音，定其译语，部分应用意译者则译其意，定其译语。译语确定之后，于赞普驾前由钵阐布贝吉允丹、定埃增等召集，向王臣御前会议呈报，规定经典翻译之方法及印度语译成藏语时的译语，由赞普下诏命厘定。翻译佛经之规则，一是不违背经义，二是使蕃地之人易于理解。翻译佛经之时，若不改动印度文的前后顺序译成蕃语后词句文义俱相符合且易于理解，则不改动顺序而译之。若需改动顺序方易于理解而有几种改动形式时，则按最易于理解的那种形式改动后

译之。若一个词语有几个词可用者，则依其上下文义择其适合者用之。如乔达摩（goo ta ma）一词可以理解为方向、地方、光明、金刚、黄牛、善趣等义，乔西噶（goo shi ka）一词可以理解为古莎草、贤者、喜莲花、猫头鹰、石榴树等义，对此等一词多义而翻译时又找不到一个同能包括其各种意义者，硬订一词又无重大根据者则不译其词，借用印度文原词。对可以有各种解释之词不可拘执一义而译之，应使其适合各种意义。对地名、人名、花名、草名等，若翻译后使人疑难或词语不雅，或虽可粗略了解但其义是否如此难以判定者，则在其前加上地方、花等说明其种类之词，然后保留印度文原词。至于数量，如按印度语顺序译出为“比丘百半十三”（即差半个到十三个一百比丘），实为比丘一千二百五十人，按藏语习惯译出不违其义又便于理解，则算出其总数按藏语习惯译出。印度语中的“巴里”、“散”、“乌巴”等标点或装饰之词，则结合其意译出，如无法表达其意，则加杂词尾译之。若一物而有数种异名，而藏语未有一词可以与其对应，则用常用而易于理解之词译之，若有名词可以与其对应，则分别对应译之。对佛、菩提、声闻部等名称及赞颂等词，将佛译为“桑结”，其余依次递减，依照先前父王天子之御前堪布及大译师等翻译《宝云经》、《楞伽经》时所定之规译之。依照此次所定规则，厘定译语，各人俱照此修改，今后不准自造新译语。若各译场及讲经院儒新制译语，不准自行制订，须将新制译语在佛经上如因明中的根据以及佛教教法中应如何称呼仔细考订，将理由呈报王廷堪布会议及经典总校订处，经赞普审定批准之后加入译语目录中。密宗经咒既称密典，不可向无根器之人讲说宣示，若将其译出以供修习，其间曲折深甲之义难以词语表达，若只照词义修习反出错乱，且使经咒中猛恶之语词入于蕃语之中，故今后除赞普诏

命批准翻译的密宗典籍以外，不得翻译密宗经典及猛恶咒语。

上述的内容，即是藏文史籍中称为“三次厘定文字”（也译作“三次文字改革”）中的第二次。但是，对这次厘定文字是在哪一位赞普在位时期发生的，往昔藏族历史界的学者们有两种不同的说法，有的指为赤德松赞热巴巾，有的指为赤祖德赞热巴巾，因而产生了分歧。

但是，依据前面对碑文及盟文的分析，再对照上面抄录的《声明两卷》的记载，可以清楚地看出，第二次厘定文字并不是开始于赤祖德赞的时期，而是开始于他的父亲赤德松赞在位的时期。下面我们对这个问题稍作一些分析：

（1）厘定文字的年代及当时的历史情况

《声明两卷》中明确指出这次厘定文字发生在赤德松赞在位的“马年”，并且指出这时的大论有尚赤苏仁谢、芒杰拉类二人，而这二人的名字都见于赤德松赞在位时的盟誓文书中，职务也是大论宰相同平章事。另外还提到主持厘定文字的是钵阐布贝吉允丹和定埃增二人，这也与上述的盟誓文书相合。赤德松赞在位的时期是公元798—815年，这17年中有两个马年，一个是水阳马年（公元802年），一个是木阳马年（公元814年），此处所说的马年应该是公元814年木阳马年。其理由是，文中说当年“赞普赤德松赞驻于‘几’地之温江岛宫，上部与下部之军攻下宁杰和衮钦”，此处所说的上部系指吐蕃军攻击回纥（回鹘），下部系指吐蕃军攻击唐朝。据汉文史籍记载，在唐宪宗（公元806—821年在位）的时期，吐蕃军队五万人进攻振武军拂鹈泉，击败唐军，同时有骑兵一万人进攻丰州大石谷，抢掠回纥还国者，大约是因为吐蕃与回纥不和，故吐蕃军利用回纥商人从唐朝返回回纥的时机，抢夺其财物。文中又说：“由汉地获得大量物品，将驼骆、马、黄牛呈献给赞

普”，这里是指唐宪宗元和九年（公元814年）唐蕃双方在陇州边境上互市而获得大量物品一事。关于互市的详细情况，现在未见记载，但从汉文史料的简略记载及此文中“由汉地获得大量物品”的记载看，那次唐蕃双方互市的规模应该是很大的，于是吐蕃把从唐朝得到的马、骆驼、黄牛呈献给赞普，赞普将贸易中获得的货物赏赐给尚论以下的各个官员。就在这个马年（公元814年），由印度的堪布和吐蕃的译师确定将佛教经典从印度文翻译为藏文时应遵循的原则和使用的译语，并由赞普赤德松赞亲自以诏命颁布，这就是第二次厘定文字。

(2) 制定翻译的三大原则

赤德松赞在位时期翻译和审定了许多佛教经典，在翻译和审定的过程中。一直坚持了以下三大原则：

一是要符合声明学（语言学）所讲的规则；

二是要符合佛教经典的经义；

三是要使吐蕃人易于理解。

上述的三条原则是在总结松赞干布以来一百多年翻译佛经的经验和教训的基础上提出的，也是在父王赤松德赞时期进行的第一次厘定文字的基础上提出的翻译理论。赤松德赞时期虽然进行了厘定文字的工作，但是所译的经典中仍有不合经义和语言学规则的部分，纠正这些东西是第二次厘定文字的一个重要内容。无论如何，确定这三项翻译原则使翻译经典者有了翻译的准绳和指导的理论，因而开创了一条使翻译的数量和质量大为提高的新途径，大大地推动了译经事业的发展。

(3) 四种翻译方法

赤德松赞时期将佛经翻译成藏文时常用的有四种方法，即音译、意译、直译和改译。

音译又分三种情况，一是词义难以解释的单词或按声明学

理论不宜意译的单词采用音译的办法；二是一词多义的单词，不能只按它的某一个意义翻译时，采用音译印度文原词的办法；三是一些佛经的词语虽可译成藏语，但意译后可能使人发生误解，对这些词语也用音译。

意译是指在上述三条原则的基础上，能符合声明学的原则，不违背经义，又能将原意准确表达出来，使用的词义清楚而易于理解时，采用意译的办法。

直译是指按印度文的顺序逐一译出能够使人理解时，采用直接按原顺序翻译的办法。

改译是指在三条原则的基础上，若按印度文顺序直译不能清楚表达意思，或易于产生误解，就变动原文的顺序进行改译，使吐蕃人易于理解。

赤德松赞时期除了对译经规定了以上三条原则和四种方法以外，还规定了一些注意事项：

一是对佛、菩提、声闻部等名词加以解释时，对佛的名称、功德等不同的词尽量加以详细叙述，而对其他的只加以简略的叙述，翻译时要注意这个区别。另外还要父王赤松德赞时期印度和吐蕃学者们翻译的《宝云经》、《楞伽经》中所用的译语。

二是各个译场要尊重厘定的译语，不准随意更改，不准使用违背厘定的译语的意义的新译语。

三是如果各个译场和讲经院需要制订新的译语时，不能由译场自己决定，需要考查佛经和声明学是怎样讲的，将自己的意见呈报赞普及王廷的堪布、译师等，由堪布和译师们商议决定。赞普下诏批准后才能使用。

四是对密宗的经咒，只有由赞普下令准许翻译的才能翻译，其他的不准自行翻译。

由于规定了这些翻译的原则、方法、注意事项，执行第三次厘定文字就有了保证，随之在吐蕃掀起了翻译和学习佛经的高潮。

四、关于三次厘定文字

先辈藏族学者们一致认为在藏族历史上进行过三次厘定文字，但是对这三次厘定文字分别发生在什么时代，是哪一位赞普在位，有不同的说法。

觉顿·仁钦扎西所著的《丁香帐——藏文古今词语辨析》一书中说："第一次厘定文字在吞米桑布札至赞普赤松德赞的时期，第二次厘定文字在额达赤热巴巾以前由噶、觉、尚三位译师进行"，从这些说法看，似乎觉顿·仁钦扎西对第一、二次厘定文字的具体时间也没有多大的把握，他接着说："第三次厘定文字是在天喇嘛意希沃时期的大译师仁钦桑波和混乱时期的大玛巴拉博扎之间进行的。"

旦巴嘉措认为，第一次厘定文字在吞米桑布扎的时期，第二次厘定文字在热巴巾时期，第三次厘定文字在古格小王绛曲沃的时期。对"厘定文字"的意义，旦巴嘉措认为："其义是指各时代的译师们为使语文统一，将旧词语按新词语改定，由国王下诏颁布。"

旦巴嘉措认为第一次厘定文字在吞米桑布扎的时期，对此说法需要加以分析。按一般的说法，吞米桑布扎是藏文的创始人，当时虽然把一些佛经从印度克什米尔文译成藏文，但当时藏文刚刚创制，在社会上普及还需要有一个过程，即使假定它已经普及了，也还是刚刚制定的崭新文字，说"将旧词语按新词语改定"，并没有什么可能性。

觉顿·仁钦扎西说第一次厘定文字是在吞米桑布扎至赤松德赞的时期，这是一种留有余地的说法。详细考查一下，第一次厘定文字在赤松德赞在位的时期。这一时期中，在印度堪布菩提萨埵和莲花生大师的帮助下，佛教战胜了苯教，在排除了汉地和尚的顿悟的见地后，印度和吐蕃的译师们把许多佛教经典翻译成藏文。随着译经的增多，译名不统一的问题就出现了。以前历代赞普时译师们翻译的经典，也有一部分与新词语不合因而难于理解的旧词，因此产生了厘定文字的需要，于是赤松德赞的御前堪布和译师们聚集在一起，翻译和写定《宝云经》、《楞伽经》两部经典，并由赞普下诏批准他们采用的译语，这就是第一次厘定文字，它为第二次厘定文字打下了一个良好的基础。

第二次厘定文字，我们已在前面说明，是在赞普赤德松赞塞那累江允的时期进行的。

第三次厘定文字，是从译师仁钦桑布开始逐步进行的，它的详细情况，请看觉顿·仁钦扎西的《丁香帐——藏文古今词语辨析》。

这样，第一次厘定文字是统一宗教名词的译语以及对这些名词所加的解释。第二次厘定文字以第一次的成果为基础，对其中不符合经义和声明学规则的部分加以修订，并规定了翻译佛经的三条原则、四种方法和注意事项，对佛的名号等进行详细解释，并对般若十度等宗教名词进行了详略不同的多种解释，由堪布和译师们审定，由赞普批准，下诏颁行。

但是，第一次和第二次厘定文字时都没有改变文字的字形，即使有所改动也变动很小。例如，反写的元音符号 i 以及 myi（人）rmyi ltas（梦兆）las stsogs pa（等等）等形式依然保留着，这从赤德松赞时期的碑文和赤祖德赞热巴巾时期的碑文

可以得到证实。

此外，记载赤德松赞时期进行第二次厘定文字的情况的文献——现收藏在法国的敦煌古藏文写卷 p1226 号《声明第一卷》，依然保持了反写元音符号 i 及 myi（人）等旧词的书写特点，而在内容上与现在《甘珠尔》中的《声明第一卷》完全相同。由此可以认为，文字字形的改变是在第三次厘定文字时进行的。

五、与唐朝的关系

赞普赤德松赞时期吐蕃与唐朝的关系总的特点是，由安史之乱（公元 756 年）以后的双方大规模军事对抗转入在陇东、川西一带对峙，小规模的战争虽然仍旧连年不断，但是双方都无力大规模地深入对方的管辖区。由于这种对峙局面的延续，双方都开始有了稳定的边境形势、重建和好关系的愿望，因而已经开始着手为以后赞普赤祖德赞热巴巾时期的唐蕃和盟作准备。

在四川、云南方面，南诏王异牟寻自公元 779 年继位以后，吐蕃封他为日东王，但他与吐蕃的矛盾逐渐加深，到公元 794 年，南诏与吐蕃正式决裂，派兵袭击吐蕃。吐蕃自从失去南诏这个最重要的同盟者以后，在川西一带的进攻力量大为削弱，虽然还能对唐朝发动一些进攻，但已不能取得重大胜利，有时还在唐朝和南诏的联合抵御下遭到失败。在新疆方面，吐蕃从占领安西四镇以后，与大食、回纥直接相邻，接连发生战争，牵制了很大一部分兵力。在这种形势下，吐蕃能够调集到陇山一线攻击唐朝的兵力已感不足。从唐朝方面来说，自安史之乱后失去了河西陇右大片土地，内部又处于藩镇割据、地方

军阀不听中央号令的局面，也无力反攻吐蕃，只是在边境一带组织防御。公元801年，吐蕃军进攻盐州，攻下麟州，不久即因内部有事而退兵。公元809年，吐蕃以五万骑兵攻丰州，但又转而攻击回纥。赤德松赞时的这两次进攻唐朝，都未对唐朝造成重大的威胁。

据汉文史籍记载，赤德松赞在位时期吐蕃与唐朝使臣的来往逐渐频繁，见于记载的有以下几次通使的记录：

公元803年，吐蕃派使臣论颊热到唐朝，唐朝派右龙武大将军薛伾到吐蕃。

公元805年，唐德宗李适去世，唐顺宗李诵继位，唐朝派左金吾卫将军景度、库部员外郎熊执易持节出使吐蕃，吐蕃派论乞缕朝勃藏到唐朝，献马，牛，金币，助祭德宗陵墓，皇帝下令将吐蕃的礼品陈列在太极廷。唐朝派卫尉少卿兼御史中丞侯幼平出使吐蕃，通告顺宗即位。

公元806年，唐顺宗李诵去世，唐朝派使臣到吐蕃告丧并派人送还被俘的吐蕃人，吐蕃派论勃藏到唐朝。这以后吐蕃年年派使臣到唐朝。

公元810年，唐朝派祠部郎中徐复出使吐蕃，皇帝并给钵阐布写了信。徐复到鄯州后返回，派副使李逢到吐蕃去见赞普，徐复因此被贬职。吐蕃派论思邪热到唐朝，送回原先被扣留而死在吐蕃的唐朝大臣郑叔矩、路泌的灵柩，并表示愿把秦、原、安乐三州归还唐朝。论思邪热在朝堂向皇帝朝拜，唐朝宰相杜佑代表皇帝答礼。唐朝派鸿胪少卿李铦，丹王府长史吴晕出使吐蕃回报。

公元814年，吐蕃到陇州要求互市，皇帝下令同意。

公元817年，吐蕃使臣论乞髯到唐朝，通告赞普赤德松赞去世，唐朝派右卫将军乌重玘、殿中侍御史段钧到吐蕃吊祭。

唐宪宗李纯于元和五年（公元810年）写给吐蕃宰相钵阐布的信，是由唐代著名诗人白居易起草的，信的全文如下：

敕吐蕃宰相沙门钵阐布。论赞勃藏至省，表及进奉具悉。卿器识通明，藻行精洁，以为真实合性，忠信立诚，故能辅赞大蕃，叶和上国。弘清净之教，思安边陲，广慈悲之心，令息兵甲，既表卿之远略，亦得国之良图。况朕与彼蕃，代为甥舅，两推诚信，其保始终。览卿奏章，远叶朕意，披阅嘉叹，至于再三。所议割还安乐、秦、原等三州事宜，已具前书，非不周细，及省来表，似未指明。将期事无后艰，必在言有先定，今信使往来无壅，疆场彼此不侵，虽未申以会盟，亦足称为和好。必欲复修信誓，即须重画封疆，虽两国盟约之言积年未定，但三州交割之后，克日可期。朕之衷情，卿之志愿，俱在于此，岂不勉欤！又缘自议三州以来，此亦未发专使，今者赞普来意，欲以再审此言，故遣信臣往输诚意，即不假别使，更到东军。此使以后，应缘盟约之事，如其间节目未定，更要商量，卿但与凤翔节度使计会。此已处分，令其奏闻，则道路非遥，往来甚易，颇为便近，亦冀速成。更待要约之言，皆已指定。封疆之事，保无改移，即蕃汉俱遣重臣，然后各持成命。事关久远，理贵分明，想卿通才，当称朕意。曩者郑叔矩、路泌由平凉盟会，没落蕃中，比知叔矩已亡，泌见在，念兹存没，每用恻然。今既约以通和，路泌合令归国，叔矩骸骨，亦合送还，表明诚信，兼亦在此。其论赞勃藏等寻到凤翔，旧例未进表函，节度不敢奏闻，自取停滞，非此稽留。昨者方进表函，旋令召对，今便发遣，更不滞回。仍令与祠部郎中兼御史中丞徐复及中使刘文璟等同往。其余事宜，已具与赞普书内，卿宜审于谋议，速副朕怀。兼有少信物赐卿，具如别录，至宜领也。冬寒，卿比平安好。遣书指不多及。

赤德松赞时的钵阐布有两人，一是娘·定埃增，一是勃阑伽·贝吉允丹，此处是指他们之中的何人，不详。按谐拉康碑文记载，定埃增是赤德松赞的师僧，在赤德松赞继位前就对他多方扶持护佑，而贝吉允丹在唐蕃长庆和盟时是吐蕃方面的主持人，在拉萨的唐蕃会盟碑吐蕃与盟官员名单中名列第一，到热巴巾执政的末期被反佛教的大臣诬以与王妃昂楚玛私通的罪名而遭杀害。因此可以说定埃增比贝吉允丹年长，而此信中的钵阐布亲到唐蕃边界的部队中与唐朝商议和好之事，所以这里说的钵阐布以贝吉允丹的可能性较大一些。

唐宪宗李纯给吐蕃宰相尚绮心儿的信也是由白居易起草的，时间也在元和五年，但比上一封信稍晚。该信全文如下：

敕吐蕃宰相尚绮心儿等。论思诺悉至省，表并进奉具悉。卿等才器特茂，识略甚明，仗义立身，资忠事主，一上佐赞，一康黎元，以寻盟纳款，为谋继好息人为请。是卿上策，吐朕中心，每览表章，辄用嘉叹。朕与彼蕃国，代为舅甥，日结恩情。自论盟会，颇历岁时，常欲速成，以为永好。虽诚明之内，彼此无疑，而言约之间，往复未尽。今故略将来意，重示所怀，想卿通明，当所鉴悉。河陇之地，国家旧封，论州郡则其数颇多，计年岁则没来甚近，既通和好，悉合归还。今者舍而不言，岂是无心爱惜，但务早成盟约，所以唯言三州，则没于彼者甚多，归于此者重至少，犹合推于礼让，岂假形于言词。来表云，此三州非由侵袭，不可割属大唐来。且此本不属蕃，岂非侵袭所得？今是却归旧管，何引割属为词。去年与论勃藏来，即云复取进旨赞普便请为定。今两般使至，又云此之小务，未合首而论之。前后既有异同，信使徒烦来去，虽欲速为盟会，其如无所适从。静言二三，固不在此。若论和好，即今各无侵轶，已同一家，若议修盟，即须重定封疆，先还三

郡。若三郡未复，两界未分，即是未定封疆，凭何以要约？彼若吝惜小事，轻易远图，未能修盟，且务通好。至于信使一往一来，但令踪数得中，足表情意不绝，彼有要事，即令使来，此有要事，亦令使往，若封境上小小事急，但令边头节度，两处计会商量，则劳费之间，彼此省便。前般蕃使论悉吉赞至，缘盟约事大，须审商量，未及发遣，后使虽是两般，所论只缘一事，故令相待，今遣同归，在于时日，亦未淹久。所送郑叔矩及路泌神柩及男女等。并已列此，良用恻然，厚赠远归，深嘉来意。其刘成师原非刘辟子侄，本是成郎郡人，已令送还本贯。其余事目，并在与赞普书中，卿等宜审参量，以副朕意，使回之日，可备奏闻。今遣御史中丞李銛及中使与回使同往，各有少信物，具如别数。至宜领之。秋凉，卿等各得平安好。遣书指不多及。

吐蕃宰相尚绮心儿见于拉萨唐蕃会盟碑的吐蕃与盟官员名单，是仅次于钵阐布贝吉允丹的第二个重要官员，他的官职是宰相兼天下兵马都元帅。

由以上两封信可以看出，当时唐蕃双方都有了会盟和好的愿望，而且还为此进行了接触联系，吐蕃还派了钵阐布到接近唐朝的地区去负责这一事务。但是，会盟并不是一下子就能实现的，吐蕃占了河西陇右大片土地，唐朝是不甘心的，但唐朝又没有力量收回这些失地，因此唐朝提出以归还安乐、秦、原三州为和盟条件，双方为这一问题进行了长期的讨价还价。在谈判的过程中唐朝释放战俘，吐蕃送回唐朝官员的灵柩，使臣来往时互赠礼品，这些都是为促进和好而采取的一些步骤。因此，我们说这时唐蕃和盟正在准备过程中，虽然有反复曲折，进展也极其缓慢，但是，在双方力量逐渐均衡的基础上，建立和盟关系已成为发展的必然趋势。正是在双方共同努力下，到

公元821—823年，唐蕃双方实现了和盟，在长安、拉萨以及双方交界处树立了唐蕃会盟碑，唐蕃之间的战争到此基本上结束了。

赞普赤德松赞在政教两方面都做出了不少业绩后，于木阴羊年（公元815年）去世，他的陵墓建在都松芒波结的陵墓之前。

赤德松赞的臣民为向他志哀，使其事迹世代流传，在他的墓前建立了一块石碑，把他的业绩记入了碑文中。但是，由于岁月的剥蚀，碑文只剩下了前半部分，后半部分除了个别的单词外，已无法辨认。我们将碑文的前半部分抄录于后，作为本文的结束。

赞普天子鹘提悉勃野，由天神来为人主，教法礼仪尽善尽美，权势煊赫，永无颓圮。社稷广袤，兵甲坚固，圣业固若雍仲。赞普天子赤德松赞，继为人主，所为合于神天之教法礼仪，权势盛张，有如诸天，政令威严，性格沉毅，以善谕明令使内外兼善，社稷昌隆，为使众人俱知，略书其大略于碑：

天子赞普赤德松赞圣神陛下，性格沉毅，心胸开阔，政令威严，骁武娴兵……

原载《西藏民族学院学报》，1982年第2期，与端智嘉合写

从敦煌出土账簿文书看吐蕃王朝的经济制度

在吐蕃王朝史的研究中，对其经济制度的分析和认识所占有的重要地位，早已为研究者所重视。经济制度除了反映和决定当时的社会性质外，还对吐蕃王朝的政治、行政、法律、宗教、军事等方面有直接的影响和制约，因此研究吐蕃王朝政治、行政、法律、宗教、军事者，都不能不注意其经济制度。20世纪50年代以来，不少学者从认识吐蕃王朝时期藏族社会性质出发，对吐蕃王朝的经济制度进行了一些探讨，形成了两种不同的观点。一种认为吐蕃王朝时期藏族社会为奴隶制社会，其经济制度为奴隶制的经济制度，主张此说的有王静如（《关于吐蕃国家时期的社会性质问题》，载《西藏史研究论文选》，西藏人民出版社，1985年）、常凤玄（《古藏文文献中所见奴隶的社会地位与历史作用》，载《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社，1984年）、黄万纶（《西藏经济概论》，西藏人民出版社，1986年）等先生和《藏族简史》编写组（《藏族简史》，西藏人民出版社，1986年）。一种认为吐蕃王朝时期藏族社会已进入封建社会或者已开始向封建社会转变，

主张此说的有范文澜（《中国通史简编》第三编第二册，人民出版社，1965年）、王忠（《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社，1958年）、黄奋生（《藏族史略》，民族出版社，1985年）、东嘎·洛桑赤列（《论西藏政教合一制度》，民族出版社，1981年）等先生。

考查持不同观点的论著中所提出的论据，可以看出双方在吐蕃王朝的生产资料占有制上所用的资料基本上是相同的，不同的是对这种所有制之下统治阶级和被剥削阶级之间的关系的认识，即统治阶级对被剥削阶级的剥削方式是奴隶制社会的还是封建社会的。持奴隶制社会观点的论著认为："首先，从所有制方面看，吐蕃的奴隶主占有土地、牧场和奴隶，土地和牲畜一部分归王室所有，另一部分为贵族、大臣私有，后者的土地和奴隶大都是吐蕃征服和兼并其他部落后，在论功行赏时，由赞普封赐给有功之臣的，这些人后来就成为奴隶主并被任用为王室大臣。奴隶又分私有和公有两种。私有奴隶耕种的主要是各级贵族和赞普的私田，有的也耕种自由民中富人的私田，同时奴隶还要为他们服家庭劳役；公有奴隶耕种的是王朝公有的田地，种子、耕牛和农具都由王朝供给，产品除留少量口粮外，全部归公；同时，奴隶还要利用生产间隙时间，为王朝服各种劳役。"（《西藏经济概论》第63—64页）持封建制社会观点的论著认为："在松赞干布时代，政府给予官吏庄田享用，官吏退职可以贵族身份继续享用，但政府有权可以随时收回。耕种政府公田和耕种官吏及贵族庄田的农民，都要缴纳一定的地租，但耕种政府公田的农民比耕种官吏贵族庄田的农民缴纳的租税要轻些。此外农民还要服一定的徭役。……由此我们可以知道，松赞干布时代，已经建立了作为初期封建基础而含有东方社会基本特征的土地国有性的领主经济的庄园制度。国家

及其官吏和贵族对农奴征收的地租、徭役和贡献的封建剥削的形态，都已经具备了。大抵吐蕃该时期封建社会的特点，是符合于马克思和恩格斯所说的东方社会的一个基本特点，是没有土地私有制存在的情况的。这时吐蕃的土地是国家所有，官吏和贵族没有取得固定的庄园所有权，而只是有作为一定收入来源的土地征税权和占有权。农奴们只有土地使用权，自然更没有土地所有权。他们以实物地租的方式缴纳租税给国家大封建主和官吏及贵族各封建主。这时社会生产的基本队伍是农奴，他们在封建领主占有生产资料而不完全占有其人身的条件下，比较以前奴隶制时代奴隶主对奴隶除了可以任意买卖，还可以任意屠杀的情况大大改进了一步。他们开始有了自己的生产工具和自己的经济，因而增进了他们在生产中的自动性和积极性。在这一时期，水利系统的发展，就旁证了生产力的发展和农业生产的跃进，从而吐蕃社会出现了一个新的进步的阶段。但这时吐蕃社会在封建经济占主要地位的情况下，奴隶制还保留着相当大的残余，乃至还有一些氏族社会的残余存在着。”（《藏族史略》，第62—63页）。由此可见，对吐蕃社会主要生产者的农牧民的经济状况的了解，是探讨吐蕃王朝时期社会性质的关键。因此，作为当时最直接、最确切的经济史料的吐蕃账簿文书所具有的重要性，是显而易见的。

近年来，中央民族学院王尧教授、陈践副教授在整理吐蕃王朝遗书方面做了大量艰苦细致的工作，他们整理、翻译、注释、出版了《敦煌本吐蕃历史文书》（民族出版社，1980年）、《吐蕃金石录》（文物出版社，1982年）、《吐蕃简牍综录》（文物出版社，1986年）、《敦煌本藏文文献》（民族出版社，1982年）、《敦煌吐蕃文书论文集》（四川民族出版社，1988年），为研究者接触和探讨吐蕃古藏文资料提供了极大的方便，而他

们所做的大量考释和提出的学术观点，对后来者具有重要的启迪和指导作用，使利用账簿文书研究吐蕃王朝的经济制度有可能开展起来。

根据《敦煌本吐蕃历史文书》的记载，松赞干布统一青藏高原建立吐蕃王朝之后不久，吐蕃已有了征集税赋、清查户籍的制度。在该书的大事记年中有：

牛年（公元653年），大论东赞于“祐”定牛腿税（肉类赋税）。达延莽布文征收农田贡赋。

虎年（公元654年）大论东赞于蒙布赛拉宗集会，区分“桂”、“庸”，为大料集而始作户口清查。

狗年（公元662年），大论东赞于吐货尔地方征集象雄之供亿。

鸡年（公元673年），于董噶之鹦鹉园，由噶尔·赞业多布、钦陵赞婆二人集会议盟，行牧区大料集。

猪年（公元675年），大论赞业于欣木之孤兰，征象雄之大料集。

虎年（公元690年），坌达延与大论钦陵于藏之林噶园集会议盟，立大藏之红册。噶尔·没陵赞藏顿与巴曹·野赞通保二人征收约如之地亩赋税。

兔年（公元691年），夏，于色乌秀集会议盟，赞普驾临，乃迁至查那。清理土地赋税并统计绝户数字。

鸡年（公元709年），夏季会盟于赤巴杂召集之，征调约如牧户大料集。冬，于温江岛集会议盟，统计清查如拉之红册木牍。

鼠年（公元712年）冬季会盟由坌达延与大论乞力徐于畿查园中召集之。统计清查三个如之红册木牍。

蛇年（公元717年），统计清查岸本所属之户口。

马年（公元718年），达布王立红册木牍。征三如之王田全部地亩赋税、草税。

从这些记载看，统计清查户籍田亩，并依据这些清查统计征集税赋，是吐蕃王朝的军国大政之一。有些年的大事记载中，除赞普驻地、会盟之外，仅有清查和征集赋税，可见吐蕃王室对清查的极端重视。历年清查统计的结果，当然会登记在木牍卷册上。到纸张广泛使用时，原登记在木简上的记录还抄写在纸张上，大事记年中有“猴年（公元744年），清点各地方军丁白册。冬，（赞普）牙帐驻于札玛，于畿之萧玛苑，由大论穷桑、论·结桑二人召集冬会议盟，进行征兵点兵大料集，将赞普之令从红册木牍移入黄纸册上。”这些登记，就是吐蕃的账簿文书，在王朝和一些地方，还专门设置有“岸本”一职，主管这些账簿文书。大事记年表明，吐蕃王朝的清查统计制度至少在松赞干布去世不久就已存在。有的学者认为，吐蕃的土地制度和税赋制度是占据河西陇右后受汉族地区封建制度的影响才形成的，吐蕃本部和吐蕃占领下的河西陇右经济制度有重大不同，此观点很可能是不符合实际的。吐蕃本部当时也应当有大量的账簿文书存在，否则频繁的清查统计和征发赋税就无法进行。只是由于后来的战乱等原因，吐蕃本部的账簿文书大量毁坏，现在还没有见到有发现吐蕃本部的账簿文书的报告。不过，20世纪以来在敦煌和新疆发现了一些藏、汉文的吐蕃王朝时期的账簿文书和木简，可以弥补这方面的缺憾，成为研究吐蕃王朝经济制度的依据。

英国人托玛斯1951年出版的《中国新疆发现的藏文文书》第二卷139页收录了一份吐蕃在小罗布分配土地的文书，王忠先生《新唐书吐蕃传笺证》中引用此文，作为立论的依据，所以早已引起我国学术界的重视。唯王忠先生的译文是依英文译

文转译，与藏文原文少有不合，故我们将其重译如下："兔年春，经商议决定，将小罗布之王田划为五种亩数，按农人人数加以分配，由旺波（地方官）及掌分配田地之管事执行，并（将分配之数）统计唱名登录。有权势者不得多占田土及空地，小块土地亦应按人数分配。不得越界耕种和违犯规定。田块之间应树立堆垛标记。有超越分配之数违制占田及越界耕种者，将其田地如鸟羽递压逐级上交，并视情形给以处罚。各户农人的数目写造名册，送交本城官员。若有违制乱行、破坏水源、违抗官员、图谋强夺者，俱照本城旧法规治罪。大农田官论格藏、论赞拉彭等新任职，尚未熟悉，故由节儿依照其他例规，予以宣布。"这份文书是掌管一方军政的官员（节儿）为推行分配田地、统计登录而对属下发布的一道命令，因此并未详细说明分配田地的具体办法，但是从中我们可以知道，吐蕃分配田地是按照户口的多少分配的，划定后要设立田界，严禁越界抢占，并有详细的登记，由专门的农田官管理。也就是说，农民得到的一份固定的土地的使用权是受到王朝法律保护的。吐蕃王朝将农民固定在一块土地上，强迫农民对王朝承担劳役税赋，这在原则上与后来西藏地方政府对所属的农奴拨给差地，强迫农奴支差缴租是相类似的。

至于吐蕃王朝分配土地的具体情形，在王尧、陈践先生的《吐蕃简牍综录》收有三十来个登记土地的木简，而且两位先生已经做了许多精到的解释，可帮助我们进一步了解。该书说：在这些木简上，"经常出现的一个词 nod pa，尽管我们把它解读为'领受、承受'，但实际上我们还弄不清楚是一种租赁的方式还是一种封授的方式？似乎是在当地任职的官员都有一份定额的土地——俸田，有使用权。而这些土地又交与劳动者去耕作，他们之间如何分配收获物，至今还不清楚。另外，

我们还知道有一种叫做‘农田官’的官员，无疑是专门主管土地事务的长官，在各级政府中都有这种官员设置，说明土地经营已很繁杂。土地的计算面积单位‘突’（dor），与西藏本部一致，并一直沿用至今”。对于这一问题，我们想依据木简本身的记载，在王尧、陈践先生所做解释的基础上，进一步做一些探索。该书所收土地方面的木简有：

1.……论本二人领受：零星农田一突，通颊……好田一块，右如如本田一突。门笃……田一突如玛达一突田附近，如本农田主渠对面，田一突一并领受。

2.……之农田一突，邦布小王（莽布支）农田一突。“资悉波”农田一突半。悉斯赞新垦荒地在通颊有两突，零星散地一突。

3. 门穹俸禄田一突。

4. 班丹领受：资悉波之田地三突，军官俸禄田一突，如本之新垦荒地一突，副先锋官田一突。

5. 博玛领受：如本达萨结之农田一突。

6. 论玉协尔青稞田两突半。允奈青稞田三突。……阿彭青稞田……突。

7. 格来领受：先锋官之农田两突。

8.（与11相同）

9. 班金领受军官田一突。

10. 粟特处军官良田一突。

11.……鲁茂之零星田……突，总领受田一突。……之农田……突。

12. 农田使官拉罗领受属桂之田一突。

13. 扎热领受信使田一突。

14. 鲁拉措领受田一突。

15. 那松之农田佣奴三人……，（领受）农田三突。

16. 论赞之农田佣奴领受聂拉木以上查如拉（地方）农田四突。

17. 超浦领受：噶尔都孜高之良田一突。

18. 洛卓有中等田一突。

19. 鲁昂错领受：丘噶之农田一突。

22. 库穷及库登芒巴（领受），小铜告身者之农田三突，一名耕田人……

23. 保超地方新开荒田突。

24. ……上部等地之田一突，其中半突由悉诺穷耕种。那雪部落……两突地，内有如本农田一突和零星地一突，为军帐长官耕种。

25. 悉诺萨尔钵列，从朗辛城领受熟地三突。

26. 在彭地，有则屯之待垦荒地一突半。

27. 玉屯之新开荒地。则屯之田一突，（耕田）一突半。

28. 农田长官多贡之佣奴农户，专种蔬菜的零星地……突。税吏开桑和则屯有差地一突。

29. 则屯之王田六突，杂堵贡顿耕种两突。

30. 那雪之田三突，岸本文书之田一突。……那雪水中草坪之田两突。都护之田七突。

从这些木简中出现的那雪、彭波等部落名、地名以及人名、官名看，它们所记载的应是从吐蕃本部来西域戍守的某个藏族部落中分配土地的情况。此外，新疆的藏文木简中还出现了朗迷、洛扎、芒噶、列巴、畿堆、叶尔若布、辗噶尔等许多吐蕃本部的部落的名字，这正如王尧先生所说："部落是吐蕃政体中的基本细胞，这些部落各有驻牧之地，在军事行动中，特别在重大的需要联合作战的行动中，以部落的名义参加，因

而部落的名称随战争的进展而移动，就是这个道理，安西四镇的地区出现吐蕃部落称谓。”再进一步分析，我们认为吐蕃军政体制中各如之下分若干千户所（东岱），千户所之下辖若干部落，遇重大战役发兵时，从各部落各抽一部分参加战争，战役结束后参战的各部落就在攻占之地驻守，仍用原部落之名称，这就形成在吐蕃本部、安西四镇、甘青地区各有名称相同的部落，实际上就是一个部落分成几部分散到各地。这从至今西藏和青海、甘肃仍有不少相同的地名可以得到证实。因此我们在分析这些木简所反映的土地制度时，应该考虑到当时吐蕃的部落制度和军事驻屯这两个重要因素。

从木简的记载着，吐蕃发兵是采取部落的一部分举家相从的形式，这些部落有的在吐蕃本部即已转入以农业为主，有的是畜牧部落，在安西四镇转人驻屯后，基本上都成为农业部落，农业生产成为主要的经济。吐蕃以征服地区的一部分田地安置这些部落，使之屯田驻守，这与清军初入关时允许八旗军队圈占旗地安置旗民颇为类似。这些田地是由吐蕃官府分配给各个部落成员，并由官府登记造册，据以征集税赋，因此这些土地的所有权属于吐蕃王朝。这些木简中统计土地面积的单位为“突”，即是二牛抬杠一天所耕的面积。木简中所记没有官职的一般人所领受的面积多为一突，敦煌汉文文书中吐蕃统治时将汉人编为部落，其授田面积也为每口一突，因此可以认为突不仅是计算农田面积的单位（按汉文写卷折算，一突相当于唐制十亩），而且也是征发赋税的一种单位，即每受田一突，在承担赋税时即是一个基本单位。这种计算方式在后期西藏农奴制庄园中也可以见到相似的例子。

木简中还有农田佣奴（chun pa）受田的例子，这说明在吐蕃部落中有属于贵族或官吏私家的从事农业生产的奴仆。另

外，该书58号木简记："论努罗之奴仆（g·yog bran）已在小罗布，……冬季田租之对半分成于兔年……"gyog bran一词，后期通常写作bran gyog，的确是奴隶之意。奴隶或奴婢由政府授给土地，这并不奇怪，北魏孝文帝太和九年（485年）颁布均田法，也规定奴婢与普通农民一样授田，北齐、隋朝的均田法，奴婢也可以授田，到了唐代才取消了奴婢授田的规定。奴婢授田，使占有奴婢的贵族和官吏可以比一般农民多占有田地，利用政府的官田剥削奴婢的劳动。不过从木简看，当时藏族部落中奴隶和奴婢的数量并不大，而且吐蕃王朝的统一建立起土地由王朝占有，并将一部分土地分授给平民甚至奴婢，使王朝有可能参与对奴婢的管理和剥削。因此，私有奴隶和奴婢的存在，并不能确定吐蕃部落中占主要地位的经济即是奴隶制经济。

木简中还出现许多官员的授田由农民领受的事例，如7号木简中格来领受先锋官之田两突，4号木简中班丹领受资悉波之田地三突、军官俸田一突、如本之新垦荒地一突、副先锋官田一突……这并不表明格来即是先锋官之奴隶，班丹即是资悉波或军官、如本的奴隶。因为依班丹之例，他不可能同时是几位主人的奴隶。同时这也不可能是地主与佃农之间的租赁关系，因为这种领受关系是在政府的管理下建立的，可以说是一种指派代耕的形式。从"俸禄田"一词的出现，我们可以设想这是吐蕃王朝在部落中拨出一部分土地给担任官职的人，又指派固定的农民为其耕种，其收获归官员，作为其担任官职的薪俸，而耕种的农民则是完成对政府的劳役。敦煌汉文写卷P3474号《丑年十二月僧龙藏牒》中有："齐周身充将头，当户突税差科并无。官得手力一人，家中种田驱使，计功年别三十驮"之语，也就是说齐周因担任吐蕃组建的汉人部落中的一

个“将头”（部落之下的一级组织的头领），即得到免除本身差税并由官府指派一人为其耕种的特权，“官得手力”即是官府指派的为官员耕种的劳役。比照这个例子，我们设想木简中的格来即是先锋官的“官得手力”，班丹即是资悉波、军官、如本、副先锋的“官得手力”，不过这不一定是“家中种田驱使”，也可以是支代耕田地的劳役差。这些被指派为官员贵族耕种的农民自己也从官府领种一份土地，并为政府缴纳租税。在《吐蕃简牍综录》62号简中记：“兔年秋，统计尚论（即贵族官员）所属民户从事农事者，哪些田赋已交，哪些未交，逋欠者唱名登记”，即是此意。

依据以上分析，我们认为到吐蕃王朝时代吐蕃部落早已脱离了由氏族血缘关系维系的氏族部落的阶段，在部落组织的形式中包含的是阶级统治的内核。部落首领、贵族、官员是统治阶级，而且统治阶级的意志和利益通过王朝即吐蕃国家得到集中的体现。在统治阶级中有一部分人占有奴隶或奴婢，他们是吐蕃本部部落兼并中出现的奴隶主，但是奴隶的占有并没有发展到像古希腊、古罗马那样在社会上占主导地位。由于部落制度的公有制还占有相当比重以及吐蕃王朝的统一带来的东方式的土地国有制形式，奴隶主和奴隶（奴婢）的阶级关系开始向农奴主和农奴的关系转变，而且贵族统治者通过吐蕃王朝的中介对一般的部落成员（平民，但不是古希腊、古罗马的那种自由民，他们受到部落和王朝的束缚，人身并不是自由的）取得了部分支配的地位，一旦抽去了吐蕃王朝这一中介，统治阶级和平民的关系就会向着封建领主（农奴主）和依附民（农奴）的关系发展。吐蕃王朝崩溃后，西藏农业地区部落公有制的彻底瓦解和农奴庄园制的建立，就是在吐蕃王朝的经济制度的基础上发展起来的。因此我们认为吐蕃王朝建立后，其经济基础

已经从保留有浓厚部落公有制的未充分发展的奴隶制经济向早期封建制转变，土地的国有和按人口分配土地并由王朝管理和征集贡赋的制度是推动这一转变的最强有力的杠杆。从这个意义上说，松赞干布的统一和噶尔·东赞等人的改革田制、确定税制对藏族社会进步是具有十分重大的历史意义的里程碑。

从藏族部落的经济结构出发，我们再来看汉文史籍中的有关记载。《资治通鉴·唐纪》卷二五〇说："嗢末者，吐蕃之奴号也。吐蕃每发兵，其富室多以奴从，往往一家至十数人，由是，吐蕃之众多。及论恐热作乱，奴多无主，遂相纠合为部落。"而《新唐书·吐蕃传》说："浑末，亦曰嗢末，吐蕃奴部也。虏法：出师必发富室，皆以奴从，平居散处耕牧。及恐热乱，无所归，共相啸合数千人，以嗢末自号。"吐蕃发兵，自然不是只征发富室及其奴婢，而是征发各部落之一部，战斗结束后，吐蕃部落就地驻屯，即所谓"平居散处耕牧"。唐人在与吐蕃的战争中，知道吐蕃部落中贵族（富室）与平民和奴婢的区别，但并不了解其经济制度，故将平民亦认为是贵族之私有奴婢。以此条记载来说明吐蕃部落内存在大量用来从事农业生产的奴隶、吐蕃的富室都是占有众多生产奴隶的奴隶主，显然不是完全可靠的。

与此相类似的误会是认为吐蕃王朝在对外扩张的战争中把大量俘掠的人口作为奴隶。王静如先生引《通鉴》卷226的记载："吐蕃得河陇士五十万人，以为非族类也，无贤愚莫敢任者，悉以为婢仆，故其人苦之"，认为"这说明了吐蕃俘掠这些人，少者数万，多至惊人的五十万人，不是让他们还作普通的平民或农民，而是使他们成为奴婢，成为生产的奴婢，所以不要'老'及'孺'。这些被俘唐人和所占据地区的唐人，不仅他们自身是奴婢，他们所生下的子孙也是吐蕃的奴婢。唐人

沈下贤（八九世纪时人）曾记载：‘尝与戎（即吐蕃）降人言：自翰海以东，神鸟、敦煌、张掖、酒泉，东至于金城、会宁，东南至于上邽、清水，凡五十郡、六镇、十五军，皆唐子孙。生为戎奴婢，田牧耕作，或丛聚城落之间，或散处野泽之中。及霜露即降，以为岁时，必东望啼嘘。其感故国之恩如此。’这便是所谓‘奴产子’。他们的父母身份已经被降为奴婢，他们也成了家生世代奴隶。”不可否认，在吐蕃的扩张战争中抢掠人口、把俘掠的人口充作奴隶甚至转卖为奴隶的事例是存在的，但是如果依据《册府元龟》所记，吐蕃“出疆之费，亦无定给，而临阵所得，便为己有”，以及“严怀志以泾原裨将随浑瑊，会吐蕃背盟，怀志等陷没，居吐蕃中十余年，逃入以西诸国，为所掠卖”等零星记载，就判定吐蕃王朝把俘掠的人口和其占领区的居民都降为奴隶，而且其子孙也成了世代奴隶，就还有应该推敲考查之处。盖因此处唐人所谓“奴婢”，乃是指被占之地的唐人在异族统治下被奴役的地位而言，并不能与科学意义上的“奴隶”划等号。要断定吐蕃统治下的汉人的经济地位，还是要分析当时所留下的账簿文书。

吐蕃王朝在向外扩张的过程中，先后征服了青藏高原上的许多部族，如苏毗、象雄、吐谷浑、党项等。早期征服的苏毗、象雄，被按照如、千户、部落的体制编制，与吐蕃四如的体制相同，而且苏毗还保留了小王。由此看来吐蕃并未将苏毗、象雄的人口分配给各家贵族充当奴隶，而是通过王朝的统治役使其部落。吐谷浑被吐蕃攻灭后，吐谷浑被编为万户部落，受吐蕃王朝调遣，吐谷浑小王还成为吐蕃的高级官员，看来其人民也并没有分配给各贵族充当奴隶。这正如755年哥舒翰对唐玄宗所奏的：“苏毗一蕃，最近河北，吐浑部落，数倍居人。盖是吐蕃举国强授，军粮兵马，半出其中。”当然，吐

蕃王朝是实行民族压迫的，被征服的各族人民是被奴役和压迫的，但是这种奴役和压迫的形式是采取部族奴役，即是将被征服各族另编为部落，设专门官府管辖，征收其赋税、抽调其兵卒，而且在战争中常驱使这些被征服的部落充当前锋。不过无论这种奴役和压迫如何残酷沉重，这些被征服的人民的地位是不是被下降到等同于“会说话的工具”的毫无人身权利的奴隶，还需要看他们在生产中的实际地位。苏毗、吐谷浑部落的经济资料迄今尚未见到，但是敦煌汉文写卷中有大量的关于吐蕃统治敦煌时期的汉人经济状况的账簿文书，可供研究之用。

吐蕃军于公元787年占领敦煌后，对敦煌地区的汉人采取了按吐蕃制度编组部落，委任投降的唐朝官员地主为官（敦煌文书中这些官员往往自称为破落官、破落外臣），从汉人部落征集税赋的统治方法。据王尧先生考证，敦煌（沙州）的唐人部落最初可能只有两个，后来又陆续增加，有沙州三部落、上部落、下部落等称呼。见于敦煌写卷的沙州汉人部落的名称，有擘三部落、阿骨萨部落、悉东萨部落、宁宗部落、撩笼部落等。这些部落的名称是由吐蕃语音译成汉语，一种可能是为了吐蕃人称呼起来方便，一种可能是分部落之初部落的主要官员是由吐蕃人担任，故以其原来部落的名称称呼其新到之部落。

对于敦煌地区的汉人来说，划分部落不仅是行政制度上的大改变，也是经济制度的一个大变革。在土地制度方面，本来唐朝继承隋制，建国之初即实行均田制，规定百姓十八岁以上的中男和丁男每人受口分田八十亩、永业田二十亩，老男（六十岁以上）和有残疾的受口分田四十亩，寡妻妾受口分田三十亩，妇女、奴婢不受田。唐朝对贵族官僚另有照顾，贵族从亲王到公侯伯子男爵，受永业田从一百顷递降至五顷，官员从一品到八九品，受永业田从六十顷递降至二顷，勋官从上柱国到

云骑尉、武骑尉，受永业田从三十顷递降至六十亩。但是这个数额在各地并不能实际执行，各地分宽乡和狭乡，狭乡受田的数量远低于规定。在受田基础上，每个丁男每年向国家交粮二石，称为租，交绢二丈、绵三两（或布二丈五尺、麻三斤），称为调，每年为官府服役二十天，如不服役每天交绢三尺或布三尺七寸五，称作庸。租庸调是农民对国家承担的赋税，丁男至六十岁退还口分田，免除租庸调。但是到唐朝中期，由于官僚豪富兼并土地，均田制受到严重破坏，农民实际受田数量严重不足，甚至有许多农民失去土地，成为官僚地主的佃户庄客。吐蕃占领敦煌后，汉人的土地都成了吐蕃王朝的王田，吐蕃关心的是通过部落的形式组织生产，征收税赋，因此吐蕃对汉人部落实行了按人口授田的比较简单的管理办法。

敦煌汉文写卷 S9165 号为一份户口地亩册，记载了敦煌某一汉人部落中按口授田的情况，当能代表那时的实际情形，我们将其中的一部分摘录如下：

元琮，十二口，宜秋东支渠五突半一亩十畦，都乡东支渠一突三亩三畦，孟授渠二亩一畦，宜秋西支渠三突半六畦，阶和渠半突四亩三畦，员家图渠半突六畦，计一十二突。

武朝副两户九口，都乡渠一突一亩七畦，双树渠半突一亩一畦，宜秋西支渠七突四亩十六畦，计九突一亩。

令狐英彦七口，曲家渠二突一亩七畦，阶和渠一突半二亩四畦，员家渠三突二亩十四畦，计七突。

石元俊三口，宜秋东支渠一突三亩六畦，城东灌进一突半二亩，共张都督妻重籍。

辛兴国九口，凡渠二突五畦，员家突渠七突三十五畦，计九突。

白光进五口，双（树）渠二突半三亩四畦，都乡二亩一

畦，宜秋东支渠二突四畦，计五突。

白光胤二口，双树渠一突四畦，员家渠一突四畦，计二突。

陈英奴五口，双树渠一突三亩六畦，員家图渠三突九畦，阳开一突三畦，计五突三亩。

张华奴五口，双树渠三突半七畦，员家渠三亩五畦，宜秋东支渠一突三畦，莱田渠二亩一畦，计五突。

宋大娘五口，阴安渠四突十九畦，双树渠一突三畦，计五突。

吕兴奴七口，大堠渠三突八畦，宜秋西支渠四突八畦，计七突。

史皈汉五口，宜秋东支渠一突半十五畦，涧渠三突半十畦，计五突。

周文卿五口，河北渠半突二亩三畦，寺底渠二突二亩十畦，员家渠半突四亩三畦，夏交渠一突四亩七畦，计五突二亩。

索子云四口，河北渠一突三亩八畦，神农渠二突十一畦，夏交渠半突二亩四畦，计四突。

苏阿建九口，员家渠七突半二十八畦，信同渠一突四亩七畦，双树渠一亩，计九突。

张漸进五口，阶和半突一亩一畦，官秋东支四突四亩十二畦，计五突。

侯文奴四口，员家图渠地四突二十一畦。

李进益七口，员家图七十亩十三畦。

翟宜来四口，夏交渠地四突十一畦。

高茂新四口，夏交渠地四突十四畦。

这份户口地亩册十分清楚地说明，吐蕃对统治下的汉人部

落是严格按人口授地的，因而每户只记户主姓名和口数，不像唐朝的授田历要记性别、年龄、应授田数、实授田数等。各户的地块不一定连成片，所以要记明地块所在处，敦煌是灌溉农业，田地需用渠水灌溉，所以各地块都写明在某渠旁边。这几点与新疆发现的藏文木简有的十分相似，说明这是吐蕃通用的户口地亩登记法。另外，这份文书所用的土地面积单位也很独特，半突和突是吐蕃的耕地面积单位，但半突以下则用唐制的亩数，亩以下不用"步"而用"畦"作单位，畦数虽记入各地块，但计算总数时又略去不计。透过这种蕃汉混合的登录法，我们可以确定在敦煌地区"突"和"亩"的换算关系。例如索子云四口，受田为一突三亩加二突加半突二亩，总计为四突，说明五亩相当于半突，又如张渐进五口，受田为半突一亩加四突四亩，总计为五突。亦证明五亩相当于半突。因此，一突应当相当于十亩。

明确这一换算关系后，可以对吐蕃占领敦煌前后农民受田的情况做一不太准确的比较。敦煌文书《沙州敦煌县悬泉乡宜禾里大历四年（公元769年）手实》记载宁和才户有三口人，应受田伍拾壹亩，实受田仅永业田五亩四十步，居住园宅四十步，有四十五亩二百步未受。《唐沙州敦煌县慈惠乡开元四年（公元716年）籍抄录》载杨法子户四口，为下中户，应受田壹顷壹亩（101亩），实受永业田二十亩，口分田一十九亩，有六十亩未受。余善意户三口，下中户，年纳租二石，应受田壹顷陆拾壹亩，实受永业田二十亩，口分田七亩，居住园宅一亩，有一顷三十二亩未受。由此可见，吐蕃占领敦煌后，对于男丁少、没有官职的一般农户来说，虽然受田比唐朝名义上的应受田减少了许多，但与唐朝实际受田数仍相差无几，有的还略有增加。在吐蕃统治下，占田大量减少的当是那些有官职、

奴婢而且男丁较多的豪富，特别是那些不愿与吐蕃当局合作出任官职的人。这些人的政治地位下降，经济上受到重大损失，还被迫为吐蕃当局交纳赋税，因而受奴役感特别强烈。当时关于数十万唐人俱降为吐蕃奴婢的感慨，当以这些人的呼声最高。在政治经济地位大幅下降的情况下，一些不愿与吐蕃合作的原唐朝官员转向佛教，甚至把家宅资财施舍给寺院，请求出家为僧，因而敦煌文书中出现了一些官员"状请出家"的现象。

农民在受田的基础上,按照部落的管理,要向吐蕃政府交纳赋税。《吐蕃简牍综录》收有关于赋税方面的木简十余枚,59号木简记："此人于马年派去，此人谓……派，属民马年之（差税）……未完成，属民的年成不好，上等农户一突农田只交五克青稞五克麦子……"60号木简记："论来冲木热等，前往小罗布，交纳差税：岸钟悦青稞二克，麦子三克，麦子……"61号木简记："吐谷浑上部万人部落，凡属唐所辖者……每户征收五升青稞；万人部落四赋以六成计所征，征青稞混合堆置一处，一部分青稞如以羊驮运不完，可派牛运。"据此，王尧、陈践先生认为：赋税见于木简中的有三种情况。一、农业生产品的地租：zhing zhun 实际是地租，一般是缴纳实物，如青稞、小米。二、一种税收：khral，按人口计征的税收，也是以实物缴纳。三、劳役地租：以服役的形式完成纳税的任务。不过吐蕃当局向农民征收赋税的情况，还是以敦煌文书中的有关汉文写卷的记载较为详细。敦煌 P2163 号写卷的背面是一份《寅年沙州左三将纳丑年突田历》，其文如下：

左三将纳丑年突田历

张逸，常乐一驮半二斗，瓜州一驮，百尺下青一驮，氾弁三驮倲，常乐一驮。

索荣，常乐一驮半二斗，氾弁下青一驮半，小三驮半，又小半驮，瓜州自送一驮。

王浣，常乐一驮半二斗，一千人苏面一驮，瓜州一驮，十二月二十九日杜平纳一驮半，李延一驮六斗小五斗，寅年八月纳青一驮二斗，小一驮半二斗。

宋晖，常乐一驮半二斗，瓜州一驮，百尺下青三驮，氾弁下青一驮，小二驮四斗，又下青半驮。

阴朝，常乐一驮半二斗，瓜州一驮，百尺下青二驮，小二驮，索米老马踖一驮，四百人麦三斗赵卿纳，一千人斋食抵作麦一驮，寅年八月阴金刚纳小七斗。

张进卿，常乐一驮半二斗，小卿纳（不合纳）。

阴云，常乐一驮半二斗，百尺下青一驮半，小一驮半，瓜州一驮，十二月二十九日小一驮八斗，寅年八月纳青一驮五斗。

张迪，常乐一驮半二斗，百尺下青三驮，小一驮，瓜州一驮，十一月二十九日青一驮，小一驮半三斗。

索子京，常乐一驮半二斗，氾弁青二驮，小二驮，瓜州一驮，蚕半驮四斗。

氾金，常乐一驮半二斗，百尺下青一驮，小二驮，氾弁青一驮，一千人斋一驮正月八日保保青，瓜州一驮并脚价半驮并仓便麦八驮内取，寅年八月氾金纳小半驮五升。

张寺加，一千人斋一驮（不纳）。

刘满子，常乐一驮半二斗，百尺侯升小二驮，氾弁青一驮半小二驮，瓜州一驮自送，又侯升蚕坊纳小一驮。

王副德，党顺纳常乐一驮，九斗五升（不合纳）。

杜黑子，常乐一驮半二斗，氾弁下青二驮小四驮，蘖麦替半驮六斗，瓜州一驮自送。

刘问，常乐一驮半二斗，百尺小三驮，青一驮，瓜州一驮自送，正月八日君君小一驮，李顺半驮，寅年八月苏君纳小一驮。

张家珍，常乐一驮半二斗，四百人斋油四升三合，麦半驮三斗，百尺青一驮百藏纳，氾弁又一小驮石藏纳，瓜州一驮，布二驮。

李延奴，常乐一驮八斗四斗，百尺一小驮，索米老下踖半驮惟孝纳，十二月蚕坊小一驮，蚕坊李受青一驮，同日又李受小一驮，六斗青，五斗并脚价王潮下收一驮麦，寅年八月纳小一驮半，青一驮一斗。

杜太平，常乐一驮半二斗，四万人斋油一升三斗麦，百尺下青一驮小一驮，又瓜州一驮，蚕王浣下收并脚价。

雷广，常乐一驮半二斗，百尺下青一驮，小二驮，瓜州一驮，一千人麦面一驮其进纳，寅年八月一驮四斗。

董清，常乐一驮半二斗，仓便麦八驮收，百尺下小一驮，氾弁下青一驮，瓜州一驮并脚价半驮，麦内取一千人斋麦两驮，布两驮，又奴子东河麦面三驮半九斗取足。

氾弁，常乐一驮半二斗，瓜州一驮自送，五驮半三斗半，福田仓纳一驮，安恒纳布，寅年八月纳小两驮三斗。

令狐小郎，常乐一驮半二斗，瓜州一驮，百尺青二驮，小二驮，氾弁下青一驮，小一驮半二斗。

氾青，常乐一驮半二斗，氾弁下青一驮小三驮，外支二驮半四斗，瓜州一驮。

氾超，常乐一驮半二斗，瓜州一驮，氾弁下青一驮，小三驮，又一小驮半保奴纳。

张润，常乐一驮半二斗，四百人斋面半驮五斗三升，苏(酥)二十两，麦六斗，氾弁下小三驮八斗，青二驮，瓜州一

驮自送。

索蕃奴，常乐一驮半二斗，百尺青一驮，小一驮，瓜州半驮。

武光儿，常乐一驮半二斗，百尺下青两驮，氾弁青两驮半，小一驮，瓜州一驮，替纳一驮布。

××，常乐一驮半二斗，四万人�二驮，百尺青三驮，氾弁青一驮，小半驮三斗。

这份文书表明，编入部落的农民都要向吐蕃当局交纳田赋，但有个别户因任官职或其他原因取得免征的特权，文中注明“不合纳”。各户所纳的赋税中，大多为粮食，而且分向几个地方交纳。常乐为瓜州附近要地，大约设有吐蕃供应军需之粮仓，此项赋税各户均为一驮半二斗，可能是按户征收的，而且必须一次交清。其余瓜州、百尺下青亦是仓库之名，一部分赋税按规定要交纳给这些仓库，但是似乎各户可以分期交纳，而且各户所纳数量不等，这大约是按各户人口、地亩、财产状况而规定的不同税额。交纳赋税的办法，各户要自送一定数额到瓜州、百尺下青，如不能自送，可请人代送，但是要多交一定数额作为脚价，即是运费。另外，杜黑子名下有“爁麦替半驮六斗”的记载，爁麦即炒麦，看来这是指为吐蕃军加工炒面的劳役，以劳役顶替赋税中应交的粮食半驮六斗。此外还有纳布的记载，看来布也可以抵交田赋。还有农民向蚕坊纳粮的记载，大约蚕坊等手工业作坊是由吐蕃当局直接管理，作坊所需的粮食由当局指定一些农民供应，所交的粮食数亦可抵作田赋。

此外，吐蕃王朝时代佛教寺院和僧人由王室供养的特点在这份文书中也有反映，有的农民将油、麦、酥油交给寺院，供斋僧所用，这些也算作是农民交纳的田赋，这实际上就是政府把一部

分田赋直接拨给佛寺。藏文史籍记载,赤松德赞时即决定以三户平民供养一名僧人,赤德祖赞时又扩大到以七户平民供养一名僧人,但具体如何供养,未见明确记述。从这份文书看,所谓"七户养一僧"的制度,可能即是政府以相当于七户农民的赋税的收入来供养一名僧人,而不是像有的学者理解的将七户农民交给一名僧人管辖,或者是将民户降为僧人的奴户。

以上主要是从土地分配和对农民征集赋税而言。对于吐蕃王朝的另一重要经济部门畜牧业和王朝对游牧部落和牧民的统治情况,现今学术界还了解的不多。段成式《酉阳杂俎续集》卷七《金刚经鸠异》条记:"(代宗)永泰初,丰州烽子暮出,为党项缚入西蕃易马。蕃将令穴肩骨,贯以皮索,以马数百蹄配之。经半岁,马息一倍,蕃将赏以羊革数百。"说明吐蕃贵族(蕃将)将从党项买来的奴隶(丰州烽子)用来牧放马群,则丰州烽子当是蕃将的私有奴婢。不过即使对于这样的奴隶性质的牧业生产者,还因为马群繁殖迅速而得到奖赏,说明丰州烽子也并非完全没有自己的经济。对于藏族本身的牧业部落(以及吐蕃早期征服的苏毗、吐谷浑、西羌游牧部落),草原由部落公有(最后所有权当属吐蕃王朝)当无疑义,因为直至20世纪,藏族游牧部落仍然基本上是草原部落公有制。至于作为重要生产资料和生活资料的牲畜,看来贵族、官员占有相当数量的私有牲畜,但是对于一般牧民,则似乎存在类似于农民领受土地的领受牲畜的制度。由于牧民的牲畜是从官府领受,所以王朝官员历年要对牧民的畜群进行清点,登记牲畜数量的变化,并据此征集税赋。敦煌汉文写卷P3028号为吐蕃清点牧民羊群的登记账(承蒙北京大学张广达教授数年前惠赠此卷复印件,深为感谢),比较清楚地反映了这一情况,现将其中完整的两个羊群的登记摘录如下:

契苯群　猴年七月於山山定奴群共领羊叁百口;一百五十

口大母，六十口母羔，六十口羯羔，二十六口两齿羯，三口羖，一口神羯。

从猴年新领后，至鸡年五月九日以前，病死及杂破用并见在总肆百壹口。

肆百叁拾陆口鸡年五月十日点得见在：一百二十五口大母，一十三口大羯，八十九口两齿母，六十七口两齿羯，一十四口四齿羯，五口神羯，三口羖，六十七口母羔，五十三口羯羔，羔十只。

柒拾柒口据鸡年点数欠：三十口大母，二十七口大羯，二十口四齿羯。

所欠母羊计羔合征皮三十张，病死皮四十一张充本群冬衣。一十四张勘宝意破。

从鸡年五月十日点后，至狗年四月二日以前点得见在及病死杂破用总伍佰贰拾玖口。

壹百陆拾伍口病死及杂破用：三十四口大羯，三十四口两齿母，五十八口大母，二十二口两齿羯，一十一口四齿羯，三口羯羔，三口母羔。

叁百陆拾肆口狗年四月二日点得见在：羔十只，一百一十一口大母，八十三口两齿母，三十九口两齿羯，一十五口大羯，六口神羯，两口羖，五十二口羯羔，五十六口母羔。

叁拾肆口据鸡年点欠：三十四口四齿羯。

病死皮六十张，内四十张充本群冬衣。三张交羊年欠，一十七张合征。一十七张勘宝意破。

伍口马年欠：两口大母，一口两齿母，两口两齿羯。

皮一十八张旧案合征，未纳。

以前悉诺罗从羊年五月七日后至狗年四月二十九日点前兼马年旧欠都计：壹百捌拾贰口，羔皮六十张，大羊皮三十五张。

拽赞(群)猴年新领羊肆百口，内一百三十四大母，五十九口

两齿母，二十口两齿羯，九十八口羯羔，九十口母羔，三口羖。

从猴年领后，至鸡年五月十日点，见在及病死杂破用，总伍佰贰拾口。

陆拾柒口病死及杂破用：三十二口大母，十一口两齿羯，十五口两齿母，七口四齿羯，两口四齿母。

肆百伍拾叁口鸡年五月十日点得见在：一百四十九口大母，九十口两齿母，六十八口两齿羯，两口大羯，九口四齿羯，一口神羯，四口羖，七十二口母羔，五十八口羯羔，羔九只。

病死皮二十四张充本群冬衣。

从鸡年五月十日后，至狗年四月二日以前，点得见在及病死杂破用总肆百玖拾柒口。

壹百贰拾玖口病死及杂破用：九口大羯，五口四齿羯，六十三口两齿羯，四十二口大母，十口两齿母。

叁百陆拾捌口狗年四月二日点得见在：一百六十四口大母，五十七口两齿母，十七口大羯，五十三口两齿羯，三口羖，三十八口母羔，三十六口羯羔。

这份文书清楚表明，牧民的羊群是从部落领受的，这与农民领受土地的性质是一样的。与土地不同的是，牲畜数量的增减历年有很大的变化。因此每年需要进行清点登记。这份文书即是猴年、鸡年、狗年连续三年的羊只数量登记。根据近年在藏北牧区的调查，“牧区大部分地区是按牲畜的数量摊派差税。由于牲畜是活的生产资料，每年都有发展变化，所以噶厦政府或寺院、贵族，定期或不定期地清点和登记牧民的牲畜，以此作为派差征税的依据。一般是三年清点一次，但安多多玛和买玛等部落，虽说三年一清，实际六至九年也不清一次。清点牲畜有的地方是宗本直接下部落指挥进行，有的地方是宗本委托部落头人清理。部落清点牲畜是由头人挑选一些人分组到各户，挨家挨

户进行清理登记。有的部落牲畜不分大小老弱一律登记,但有的部落只登记一岁以上的牲畜。清点出来的各类牲畜折算成一种计差单位。例如'马岗'、'丹果'、'章巴'、'下岗'等。噶厦政府以这些计差单位把各种赋税和差役,通过羌机(藏北总管)府、宗政府、部落头人,层层摊派到牧民头人。"(格勒等著的《那曲卓巴——西藏那曲地区社会历史调查报告》)可见清点牧民牲畜的形式基本上一直沿用下来。不过近代清点的是牧民私有牲畜的数量,并以此作为决定牧民差税负担的依据,而吐蕃王朝时期清点的是牧民领受的政府的牲畜,因此除登记清点时的实有数量(即"点得见在")外,还要登记病死的及牧民吃用的数量(即"病死"、"杂破用")以及牧民做冬衣用的羊皮的数量(即"充本群冬衣")。从这一事实看,吐蕃王朝时期,牧业部落的生产资料所有制与农业部落基本相同,除贵族官员占有赐田、薪俸田和牲畜外(这些生产资料的最后所有权仍属王朝,因此在绝嗣或获罪时仍由王朝收回),土地和草场、牲畜属王朝政府所有,但是农民和牧民可以从政府领受一定数量的土地和牲畜从事生产,并因此而对政府承担赋税和劳役。这种制度简略地说就是在土地等生产资料王朝占有的条件下,分群以牧,分田以耕。对于大多数农牧民来说,他们虽然没有占有生产资料,但是通过王朝的管理,他们对部分土地和牲畜有使用权,而且有生产工具、房屋、帐房等生活资料,有自己的经济(尽管是微薄的、除交纳税赋外仅能勉强维持生活的经济),因此他们和严格意义上的奴隶的地位是不相同的,如果要对他们在当时社会生产中的地位和政治地位下一个定义,我们认为比较确切地说他们应是吐蕃王朝占有的农奴和与农奴性质相同的牧奴。

通过以上对吐蕃王朝账簿文书的分析,我们认为从经济制度上看,在吐蕃王朝建立之前,青藏高原上的各个部族,包括农

业部落和游牧部落,大都早已进入父系氏族制的后期,出现了阶级分化,出现了部落联盟,在部落间的战争和征服过程中,奴隶制已经出现,战争中的俘虏被贵族官员当作奴隶使用的情况是存在的,但是由于部落组织形式的存在,生产资料部落公有制的形式还占有很大的比重,因此当时的情况是社会上出现了奴隶制,但并没有发展到使用奴隶生产在社会生产中占主要地位的奴隶制社会。随着吐蕃王朝统一青藏高原各部落,吐蕃王朝对生产资料(土地、牧场、牲畜)的占有和农牧民从政府领受土地和牲畜并向政府承担赋税差役的制度的确立,藏族社会开始向封建制度转变。从政治地位和经济地位看,吐蕃王朝的臣民中,除去贵族官员外,大多数的农牧民实际上是处于吐蕃王室的农牧奴的地位,当然另一方面贵族官员除占有王朝封赐的土地牲畜外,还占有相当数量的私有奴婢,但是这些私有奴婢被使用在农牧业生产上时,也往往具有了领主对农牧奴剥削和占有的性质。由于这些原因,我们认为吐蕃王朝时期是藏族封建社会的早期阶段,吐蕃王朝崩溃后出现的农奴主占有农奴的封建农奴制是在吐蕃王朝的基础上的封建制的进一步发展。因此如果我们仔细加以比较,在后期的西藏封建庄园制中会发现许多吐蕃王朝的政治经济制度的影子。由此我们想到,对吐蕃王朝的政治、经济、法律制度的研究,也许应该纳入西藏封建农奴制研究的范围内,通过早期、中期和后期的对比分析,能够使我们对吐蕃王朝的认识更加深一步。

原载《中国藏学》,1992年特刊

宋代藏族历史篇

西夏与藏族的历史、文化、宗教关系试探

公元11世纪，以党项羌人为主体的西夏王朝在我国西北兴起，它前后与宋、辽、金形成三方鼎立，在宋代中国历史上占有重要的地位。西夏王朝存在的时间，从1038年李元昊正式称帝建国号大夏算起，到1227年被蒙古所灭，共计190年，与吐蕃王朝存在的时间相仿。西夏极盛时所占有的地域，包括今天甘肃省的大部、宁夏全部、陕西省北部和青海、内蒙古的部分地区，“方二万余里”。西夏在其立国的将近二百年中，在政治、经济、军事、文化等方面都有过辉煌的建树，不仅对其自身的存在和发展产生过重要的影响，而且影响到周围的各个民族。虽然由于年代久远和战乱频繁，西夏的文物典籍等损毁散失严重，但保存下来的可供研究的西夏的资料在我国历史上的各少数民族建立的王朝中仍然是比较丰富的一种。从清末以来，我国许多学者潜心整理和研究西夏的文物遗存，取得了许多重要的成果，特别是解放以来，西夏研究受到国家的重视和支持，发展更加迅速。许多与西夏王朝有关的重大问题，逐渐为学术界所认识，相继出版了一批研究西夏历史和语文的专

著，并发表了不少有重要学术价值的论文。当然，由于资料不足以及和其他学科的研究结合不够，加上西夏研究本身的难度，西夏研究至今还存在不少仍需要探讨的重大问题。

西夏研究与藏学研究从一开始就有着十分密切的关系，这是由西夏与藏族之间的历史、文化、宗教联系所决定的。研究西夏的学者普遍承认西夏与藏族之间有着某种血缘的和文化的亲缘关系，但对这种联系亲密到什么程度，则存在许多分歧。黄奋生的《藏族史略》一书直接将西夏列为宋代藏族在西北建立的一个王朝。[①] 黎宗华也认为西夏是多康（即甘青川藏族地区）藏族的一支，并认为“西羌”并不是个独立民族，而是属于“博人”的一个分支，“西羌”是古时汉族对多康藏族的叫法。[②] 冉光荣、李绍明、周锡银的《羌族史》，认为西夏的党项羌属羌人的一部分，西夏是以党项羌为主体建立的政权。[③] 王忠认为西夏民族以党项羌为主，王族则是统治党项羌的鲜卑族拓跋部。[④] 唐嘉弘认为，西夏建国的拓跋氏属于鲜卑族系，而非党项系，西夏居民的统治者与被统治者，是不同的族系。[⑤] 吴天墀认为西夏是以羌（党项）、汉、藏、维（回鹘）、蒙古（鞑靼）等族合组的多民族政权，居于主要地位的则是党项羌。[⑥] 关于西夏语言的系属，分歧也很大，王静如、黄奋生、黎宗华

---

① 黄奋生:《藏族史略》,民族出版社,1985年版,第二编,第3节、第4节。

② 黎宗华：《西羌与多康藏族》，载《青海民族研究》，1991年第3期。

③ 吴天墀：《西夏史稿》，四川人民出版社，1983年版，第283页。

④ 王忠：《论西夏的兴起》，载《历史研究》，1962年第5期，收入《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年版。

⑤ 唐嘉弘：《关于西夏拓跋氏的族属问题》，载《四川大学学报》，1955年第2期，收入《西夏史论文集》。

⑥ 吴天墀：《西夏史稿》，第283页。

等认为西夏语与藏语有密切关系，属于藏语的一个方言。吴天墀认为西夏语言为党项羌语，属汉藏语系的藏缅语族，与今四川羌语、木雅语很相似，和彝语、纳西语有着比较亲近的关系。李范文用西夏语词汇与藏语及藏语的嘉戎、道孚方言对比，认为西夏语不是藏语，西夏语虽与道孚、嘉戎语有密切关系，但是道孚语和嘉戎语也不是西夏语。[①] 并认为四川甘孜的道孚人是古代党羌八部之一的弭药的遗民，康定木雅人是西夏遗民，道孚语接近弭药语，木雅语接近西夏语。[②] 因此，对于西夏与藏族的历史和文化的联系，还有进一步综合分析研究的必要。

二

汉文史籍关于党项羌的记载，最早见于《北史》和《隋书》，《隋书》党项传说："党项羌者，三苗之后也。其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种。东接临洮、西平，西距叶护，南北数千里，处山谷间。每姓别为部落，大者五千余骑，小者千余骑。积犛牛尾及羖羊毛以为屋，服裘褐披毡以为上饰。俗尚武力，无法令，各为生业，有战阵则相屯聚；无徭赋，不相往来。牧养犛牛、羊、猪以供食，不知稼穑。其俗'淫秽蒸报'，于诸夷中为甚。无文字，但候草木以记岁时，三年一聚会，杀牛羊以祭天。"《旧唐书》党项传则说："党项羌，在古析支之地，汉西羌之别种也。魏、晋之后，西羌微弱，或臣中国，或

① 李范文：《试论嘉戎语与道孚语的关系——兼论西夏语与道孚语、嘉戎语、藏语的关系》，收入李范文著：《西夏研究论集》，宁夏人民出版社，1983年版。

② 李范文：《嘉戎与道孚族源考》，收入《西夏研究论集》。

窜山野。自周氏灭宕昌、邓至之后，党项始强。其界东至松州，西接叶护，南杂春桑、迷桑等羌，北连吐谷浑，处山谷间，亘三千里。”又说：“又有雪山党项，姓破丑氏，居于雪山之下，及白狗、春桑、白兰等诸羌，自龙朔以后，并为吐蕃所破而臣属焉。”《新唐书》党项传则说：“党项，汉西羌别种，魏、晋后微甚。周灭宕昌、邓至，而党项始强。其地古析支也，东距松州，西叶护，南春桑、迷桑等羌，北吐谷浑。处山谷崎岖，大抵三千里。”又说：“又有白兰羌，吐蕃谓之丁零，左属党项，右与多弥接。胜兵万人，勇战斗，善作兵，俗与党项同。”

从这几段记载中，我们大致可以看出党项羌原来所在的地域。《隋书》所说的“东接临洮、西平，西距叶护，南北数千里”，从甘肃东南一直指到新疆，应当只是一个大致范围。新旧唐书所说“东距松州，西叶护，南春桑、迷桑等羌，北吐谷浑”，则将范围缩小到从甘肃东南沿青海南部一直到新疆。又说“其地古析支也”，更缩小到甘青南部黄河河曲一带。《新唐书》又指出白兰羌“左属党项，右与多弥接”，按多弥在今青海玉树东北部，则白兰在玉树以东的果洛、海南一带，党项在其东面，与松州、临洮、宕昌邻接。《新唐书》又说，唐初党项羌首领拓跋赤辞及其从子拓跋思头归附唐朝后，“以其地为懿、嵯、麟、可三十二州，以松州为都督府，擢赤辞西戎州都督，赐姓李，贡职遂不绝。于是自河首积石山而东，皆为中国地。”可见党项羌的分布地西面是到河首积石山，即现今青海果洛州和海南州之间的阿尼玛卿山，亦称玛沁雪山。《旧唐书》所说的“又有雪山党项，姓破丑氏，居于雪山之下，及白狗、春桑、白兰等羌”，即是指的这一雪山。玛沁雪山之北，即是黄河河曲，古称析支，这也与新旧唐书所说的党项“在古析支

之地”、“其地古析支也”相符。看来党项是古代以黄河河曲为中心分布的西羌部落的一支，其早期的居住地在玛沁雪山到黄河河曲一带，周灭宕昌羌以后，党项强大起来，向东发展到甘南、川西北一带，但仍有一部分留在玛沁雪山一带，称雪山党项。

《北史》和《隋书》说党项羌“其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种”。说宕昌属党项，可能是宕昌灭亡后有一些部落归属了党项。而白狼是比党项更早见于汉文史籍记载的一个西羌部落，《后汉书》记载东汉明帝永平年间（公元58—75年）“益州刺史梁国朱辅，好立功名，慷慨有大略。在州数岁，宣示汉德，威怀远夷。自汶山以西，前世所不至，正朔所未加，白狼、槃木、唐菆等百余国，户三十余万，口六百万以上，举种奉贡，称为臣仆。辅上疏曰：‘……今白狼王唐菆等慕化归义，作诗三章。路经邛来大山零高坂，峭危峻险，百倍歧道。繦负老幼，若归慈母’”。可见白狼国是在邛来山之西北。新旧唐书以后，汉文史籍不见有关白狼的记载，而出现了白兰羌，新旧唐书都说吐谷浑的疆域南极白兰。史籍又称吐谷浑在北面和东面遇到强敌时往往退保白兰，以图再起，所以白兰成为吐谷浑的一个十分重要的地区。吐谷浑王视连就在公元390年被西秦乞伏乾归封为沙州牧、白兰王。由此可见白兰与白狼分布的地域相同，又都与党项有密切关系，因此很早就有人认为白兰即是白狼的异译。宋代人郑樵撰写《通志》，其《四夷二·党项》就把“其种有宕昌、白狼”句中的“白狼”改为“白兰”。如果这一说法能够成立，则白兰和党项分布在一起的时间有文献可证的就达五百年以上。按后期藏族游牧部落的组织形式看，白狼和党项可能都是一种部落联盟组织，在这种部落联盟中，早已出现私有制和阶级差别，社会的基本单位是家庭，由

若干个有血缘亲属关系的家庭组成基层的小部落，由若干个小部落（可能有同姓的和不同姓的）组成第二级的部落，再由若干个第二级部落组成部落联盟，这即是《隋书》党项传所说的“每姓别为部落”。至于各部落的名称，有的是首领或祖先的名字，有的是姓氏，有的是地名，大部落和小部落的名称又可以各不相同，部落联盟的名称往往是联盟中最强大的占主导地位的部落的名称，当部落联盟中占主导地位的部落衰落，另一部落强大起来占据主导地位时，部落联盟的名称有可能为新的主导部落的名称取代。在部落联盟的演变和部落斗争中，有的部落联盟可能征服其他联盟的某些部落，使其成为自己的一部分或成为自己的附属部落，因此在同一个部落联盟中又可能有亲族部落和附属部落、同姓部落和异姓部落、内部落和外部落之分。此外，一个部落首领的几个儿子又可能分领一部，形成所谓长系、幼系的区分。这种情形，在《后汉书》西羌传中称为“其俗氏族无定，或以父名母姓为种号”、“不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落，更相钞暴，以力为雄”。党项和白兰之间，党项、白兰和吐谷浑之间的长期的历史关系，可能即是这种联盟和依附的关系。在东汉时期白狼是一个强大的部落，部落联盟以白狼（白兰）为其名号，魏晋南北朝开始，党项强大起来，部落联盟以党项为其名号，吐谷浑在甘青立国后，党项、白兰又成为其附属。《旧唐书》党项传说：“其种每姓别自为部落，一姓之中复分为部落，大者万余骑，小者数千骑，不相统一。有细封氏、费听氏、德利氏、颇超氏、野辞氏、房当氏、米擒氏，而拓跋氏最强。”其中的颇超氏即是雪山党项破丑氏，可见这八个姓氏是从党项这一总姓氏分支出来的，也可能是这八个姓氏构成党项这一总的姓氏。有的学者因为党项中有拓跋氏，即认为党项的王族出自鲜卑族

姓，理由是不充分的。因为吐谷浑西来羌中立国时，不过七百户而已，吐谷浑国内也是以羌人部落为主，吐谷浑王室是通过与羌人部落的首领结盟、通婚来进行统治的。吐谷浑王吐延为羌酋姜聪刺杀，吐谷浑王辟奚时，其三弟专恣，长史钟恶地杀之，辟奚忧惧而死，而钟恶地即是西缰羌的豪酋，吐谷浑王视罴之妻念氏，生子树洛干、阿柴兄弟，视罴去世时树洛干方九岁，视罴之弟乌纥堤即位，妻念氏，生子慕璝、慕延。“乌纥堤懦弱荒淫，不能治国，念氏专治国事，有胆识，国人畏服之”。其后树洛干、阿柴、慕璝相继继王位[1]，念氏即是羌姓，敦煌吐蕃文书中念氏又是吐蕃的大姓，吐蕃称吐谷浑为阿夏(va sha)，即源于阿柴的名字。因此说吐谷浑以拓跋氏鲜卑人充党项羌酋而传出党项拓跋氏，甚至到西夏时还保持鲜卑与羌人的差别，似不可能，更可能的是党项羌酋因与吐谷浑王室通婚（即《旧唐书》所说的“甚为浑主伏允所暱，与之结婚”），而由吐谷浑王室赐姓为拓跋，或其他支系为区分而称之为拓跋氏，因之拓跋氏仍算作党项八姓之一。这种情形与后来唐朝给拓跋氏赐姓为李，宋朝赐姓为赵相似，并不能据此判定党项拓跋氏即是鲜卑系统或是汉族系统。至于李元昊给宋朝的表中自称元魏拓跋氏之后，更值得分析，因李元昊的表是为自己称帝建号找理由，借吐谷浑曾赐姓拓跋而与元魏皇室扯上关系是最简便和现成的依据，从李元昊建国后改王族姓氏为嵬名而不是拓跋，可见李元昊自己也不完全相信其祖先出于鲜卑拓跋氏。

实际上，关于西夏党项羌人的姓氏，有一种汉、藏文资料、西夏资料共同一致的记载，那就是西夏属于弥药氏。《旧

---

① 周伟洲编：《吐谷浑资料辑录》中的《散见资料编年录》，青海人民出版社，1992年版。

唐书》党项传说:“其后吐蕃强盛,拓跋氏渐为所逼,遂请内徙,始移其部落于庆州,置静边等州以处之。其故地陷于吐蕃,其处者为其役属,吐蕃谓之弥药。”《新唐书》此段最后一句作“地乃入吐蕃,其处者皆为吐蕃役属,更号弥药”。因此造成党项人本不称弥药,是吐蕃统治党项故地后对其统治下的党项人新起的名称。但是从原苏联学者聂历山发表的俄国人柯兹洛夫从额济纳黑城遗址中掘走的西夏文献中的部分西夏文资料看,党项人很早就自称为弥药,在颂扬西夏祖先的诗中有“高弥药国在彼方”,在西夏文诗歌中有“弥药勇健走,契丹缓步行,西蕃敬佛僧,中国爱俗文”[1],这说明弥药不仅是吐蕃对党项的称呼,而且也是党项人前后一贯的自称。藏文史籍中有许多关于 mi nyag(音译为木雅)的记载,多数学者认为 mi nyag 即弥药的对应词,但也有学者认为藏文的木雅并不是指西夏,从《王统世系明鉴》所记的木雅看应是指女真。不过从《王统世系明鉴》和《汉藏史集》的关于木雅夺取汉地王位的故事看,这一故事当是起源于西夏的一种民间传说,上述的苏联学者披露的西夏文诗歌中提到西夏皇族的鼻祖名“剌都”,他的妻子是“西蕃姑娘”,生了七个儿子,取姓嵬名,“繁裔崛出‘弥瑟逢’,出生就有两颗牙,长大簇立十次功,七骑护送当国王”[2]。而藏文记载说西夏的祖先为塞乌神 sihu 或 sivu,他变为七个骑士到城中与一食肉族女子交合,生下一子,后与六名同岁男孩结伴起事,夺得王位。这里两次出现七个骑士的说

① 陈炳应:《西夏的诗歌、谚语所反映的社会历史问题》,《甘肃师范大学学报》,1980 年第 2 期,收入《西夏史论文集》。

② 陈炳应:《西夏的诗歌、谚语所反映的社会历史问题》,《甘肃师范大学学报》,1980 年第 2 期,收入《西夏史论文集》。

法，与西夏的传说相近，塞乌神与（弥）瑟逢的读音也相近，所以藏文的记载当源于西夏。另外藏文史籍在提到西夏时往往称之为 mi nyag 或 mi nyag vgav，这里的 gha 或 vgav 即是汉文“夏”的记音，这从藏文古籍称流经甘肃临夏的大夏河为 ka-chu 即可证明。虽然由于前苏联方面没有全文公布西夏文的这一资料，还难以对藏文和西夏文的这一记载做详细对比，但仅从以上所列，已大致可以看出它们的渊源关系。

西夏自称的国名，是“白上国”或“大白上国”，唐嘉弘教授说：“西夏一名，乃宋以后人所给予的通称，他们自己所用的，是另外一个名称。聂夫斯基教授根据西夏往来公文、官印、所印佛经如佛说长阿含经、宝雨经、碑铭等资料，证知西夏自称其国为白上国，汉译痆喻领，西夏文作mb'o mbe le。”[①] 这里的“痆喻领”中的“领”，应是如李范文所指出的，并不表示一个单独的音节，而是表示前一音节的辅音后缀 n 或 ng，这样“痆喻领”的读音实际就是“白上”，也即是“白狼”或“白兰”。西夏文诗歌讲述西夏祖先发源地时说：“黔首石城漠水畔，赭面祖坟白河上，高弥药国在彼方。”这里的赭面是西夏人的自称，也就是说其祖先发源于漠水河畔的叫做白河的河边上的石城，对这三个名词的具体所指，学者们也众说纷纭，我们认为漠水即是黄河，藏语称之为玛曲 rma chu，这与党项羌发源于河源玛沁雪山下的说法相符，白河是黄河河曲的一条黄河支流巴曲，地在今青海海南州同德县，同德及其以北、以东的贵南县、泽库县都有称作巴塘 vbav thang、巴隆 vbav lung、巴水 vbav chu 的地名、河名，说明古代曾有称为巴 vbav，藏语中意为羊的叫声的部落在此活动，后来由部落名变为地名，称

① 唐嘉弘：《关于西夏拓跋氏的族属问题》。

为巴塘（vbav thang），亦即汉文所载的白狼或白兰。至于石城，陈炳应先生指出："也许，诗中的'石城'另有含义，给我们指示着一条重要的历史线索。据《后汉书·段颎传》载，东汉桓帝延熹三年，段颎追击侵扰张掖的烧当等羌，经四十余日，出塞两千余里，'遂至河首积石山'，'又分兵击石城羌，斩首溺死者千六百人……'这里的'石城羌'似乎是在河首积石山的附近，在党项羌的分布范围内，'石城'的名称也与诗文符合。这样，党项羌的前身可能就是'石城羌'，党项有文字记载的历史可上溯到东汉。"[①] 这一地区东汉时是白狼羌的分布地，党项可能最早是白狼这一大部落联盟的一部分，后来强大起来，成为占主导地位的部落，所以虽然后来汉文史籍以党项称呼这一部落联盟，把白狼（白兰）算作党项的一部分，但党项人仍一直把白狼（白兰）国作为自己的称呼。西夏自称其国为白兰，在元朝对西藏政教首领的封赐中亦有反映，《萨迦世系史》记载，忽必烈封八思巴为帝师，并改西夏王的玉印为帝师印以赐之，"帝师"的称号源于西夏，印又用西夏王的印改制，可见这一封赐予元朝认为西夏与藏族为同一族系有关。与此相应，忽必烈还封八思巴之弟恰那多吉为白兰王，以后元朝前后在西藏所封的藏族人的王，也叫白兰王，这显然也与西夏的国名有关，否则难以理解元朝为什么要以隋唐时青海的一个西羌部落的名号作为它在西藏所封的惟一的王的封号。

在明确西夏的自称的姓氏弥药即是藏文史籍中的木雅 mi nyag 之后，我们可以结合藏文古籍中有关藏族先民的古姓氏的记载来进行一些探讨。许多藏文古籍称，藏族先民最早分为塞（se）、穆（rmu、dmu）、董（ldong）、东（stong）四大姓氏，或

① 陈炳应：《西夏的诗歌、谚语所反映的社会历史问题》。

称最早分为塞、穆、董、东、査（dbra）、祝（vgru、vbru）六大姓氏。《照亮君民姓氏之明灯》一书说：菩萨老猴的后代逐渐繁衍，分支成四个氏族，即为塞、穆、董和东四族。此又分别分支，塞氏分支为良谋四男儿，穆氏分支为八‘贵烈査’，董氏分支为十八大姓氏，东氏分支为四王八属民氏。塞氏分支的姓氏是：杰囊结、卓囊聂娃、俄郭赞、德东色四氏。东氏分支的四王八属民氏分别为：焦萨王、羌杰牠嘎尔王、德焦聂布工、尼杰牠岗等四王，属民氏为玛儿、玛儿麻、聂、聂温、俄、绰、若和韦等八种。穆氏分支的八‘贵列査’分别为阿布、朽布、朽、门、嘎尔、噶尔、郭、恩兰等八氏。董氏分支的十八大姓氏分别为：属、属泽、属庐、仲、琼波、达姓、章、拉隆、拉孜、常、格巴、库那、涅、蔡绷、吾那、尼、波郭、塔桑等。早先西藏的根本姓氏只有这些，晚期在人种和地域分支变迁过程中取用的各个姓氏，显现出各地方言的变音和姓氏。”[①]《汉藏史集》则说：“（吐蕃）内部四族系，为东氏、董氏、塞氏、穆氏等，据说由此四族分出大部分吐蕃之人”，“吐蕃人的族系又分为六支的说法是：最初，在玛卡秀雅秀地方有什巴之王子，名叫丁格，生有三子，分为汉、吐蕃、霍尔。吐蕃人名叫赤多钦波，他生有六个儿子，即査（dbra）、祝（vgru）、董（ldong）、噶（lga）四位兄长及韦（dbas）、达（bdav）两位弟弟，共计六人。当吐蕃人在玛卡秀地方种地时，吐蕃每三人要生六子，董娶了巴玛郭勒，査娶了査莫热扎，祝娶了祝莫重重，噶娶了噶玛麦波，韦和达在汉藏交界之地，娶了当地的达岱贡玛。由此，长系之中，未失尊长地位的，是兄

① 恰白·次旦平措、诺昌·吴坚：《西藏简明通史》，上册，西藏古籍出版社，1989年版，第22—23页。

长董的后裔，本领高强而守信用的，是塞、穹二氏，是査的后裔，英勇的虎嘴虎爪没有消失的，是阿甲黑氏，是祝的后裔，放牧牲畜，没有丢掉纺锤和油脂的，是穆察氏，是噶的后裔。兄长董氏分出六个长系，在上部有巴曹氏和章叶氏，在中部则有若则氏和热西氏，在下部有木雅氏和吉坦氏。由此六长系又分出六个尊贵系，即比日阿木多和林巴，由若则氏分出的普巴和达巴，由吉坦氏分出的两支。以上为董氏繁衍出的长尊十二支。"[①]《拉达克王统记》说："内部四族姓为玛象雄、东松巴、董弥药（ldong me nyag）、赛阿夏（se va zha）。"[②]《果洛宗谱》中也有董弥药（ldong mi nyag）和弥药董（mi nyag ldong）的称呼。[③] 可见至少是有一些藏文史籍认为弥药（木雅）是藏族先民四大姓氏中的董氏的一个分支，也就是认为弥药应当是藏族的一部分。汉文史籍中也提到许多西羌部落的首领为董姓，《旧唐书》东女国传说："贞元九年七月，其王汤立悉与哥邻国王董卧庭、白狗国王罗陁忽、逋租国王弟邓吉知、南水国王侄薛尚悉曩、弱水国王董辟和、悉董国王汤息赞、清远国王苏唐磨、咄霸国王董藐蓬，各率其种落诣剑南西川内附。其哥邻国等，皆散居山川。弱水国即国初女国之弱水部落。其悉董国，在弱水西，故亦谓之弱水西悉董王。"这说明哥邻国、弱水国、咄霸国等西羌部落的首领都是董氏。至于与党项羌关系密切的白兰羌，也有汉文资料指出其首领为董姓，《册府元龟》外臣部·降附记载："吐蕃白兰二品笼官董占庭等二十一人来降。"

---

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第12—13页。

② 《拉达克王统记》，西藏人民出版社，1987年版，第7页。

③ 扎西嘉措、土却多杰著：《果洛宗谱》，青海民族出版社，1991年版，第7页。

《华阳国志·蜀志》记，汶山郡“有六夷、羌胡、羌虏、白兰峒九种之戎。”“峒”应即是“董”之异译。《资治通鉴》唐纪十五记载，永徽二年十一月“特浪羌酋董悉奉求、辟惠羌酋卜檜莫各帅种落万余户诣茂州内附（原注云：特浪、辟惠皆生羌也，是年，以其地置蓬、鲁等三十二州，属茂州都督府）”。永徽五年春正月“羌酋冻就内附，以其地置剑州（原注云：冻就，特浪生羌卜楼大首领也。剑州羁縻，属松州都督府）”。《汉藏史集》说弥药是董氏在下部的一个分支，也即是说弥药是在藏族地区的东部，《果洛宗谱》说董氏在乌思藏、康区、安多都有分布，在康区的董氏有《格萨尔王传》中的岭国，在安多的董氏分布在玛沁雪山一带果洛地区，这与党项羌的分布地也正相符合。因此黎宗华先生认为“党项”是藏语（ldong shul）的译音，是“董氏之族裔”之意，藏语称西夏为（ldong shul mi nyag）（党项弥药）是从西夏的族姓来称呼的。[①]

吐蕃王室与党项的关系按汉文资料的记载开始于唐初，唐朝建立时，党项依附于吐谷浑，对唐朝时服时叛，贞观初，已有部分党项部落归唐，贞观九年（635年）唐朝大举进攻吐谷浑，吐谷浑王伏允败死，唐朝立其子慕容顺为王，党项羌遂归降于唐朝。贞观十二年（638年）吐蕃赞普松赞干布向唐朝求娶公主不允，“遂与羊同连，发兵以击吐谷浑。吐谷浑不能支，遁于青海之上，以避其锋，其国人畜并为吐蕃所掠。于是进兵攻破党项及白兰诸羌，率其众二十余万，顿于松州西境。”不过从藏文资料看，可能这并不是吐蕃与党项的首次接触。《王统世系明鉴》说松赞干布除娶文成公主和尼泊尔公主之外，还娶了堆龙地方孟氏的孟妃赤江，羊同的象雄妃、如容妃（ru

① 黎宗华：《西羌与多康藏族》。

yong bzav）和弥药妃（mi nyag bzav），如容妃修建了米芒蔡神殿，建在郭夏林地方，弥药妃修建了卡扎色神殿，建在卡那冬地方。[①]《汉藏史集》记载松赞干布的尼泊尔妃赤尊兴建了拉萨大昭寺，汉妃公主兴建了拉萨小昭寺，象雄妃李底曼兴建了昌布果玛寺，如容妃杰莫尊（ru yong bzav rgyal mo btsan）兴建了扎拉鲁普寺，孟妃赤江兴建了叶尔巴寺。[②]《贤者喜宴》说松赞干布的尼泊尔妃修建了大昭寺，汉妃公主修建了小昭寺，象雄妃李底曼修建了顶布果巴神殿，如容妃兴建了将扎拉鲁普的自现佛像清楚刻出的工程，规定凿出一升岩石给予一升食盐，在岩石山凿成巡礼石室，孟妃赤江兴建叶尔巴神殿，并说："有些人说如容妃兴建了米芒蔡神殿，弥药妃兴建了拉萨卡扎神殿，但是许多资料反复说（松赞干布有）五位王妃，弥药妃和如容妃应是同一个人，而卡扎神殿是在王统四传以后兴建的。"[③]若《贤者喜宴》的这一说法可以成立，那么如容这一姓氏应是弥药的一个分支，而《敦煌吐蕃历史文书》、《贤者喜宴》、《西藏王臣记》、《第吴宗教源流》等书记载松赞干布的六世祖墀脱赞的王妃为如容萨东甲措玛（ru yong za stong rgyal mtsho ma），她生子拉托托日年赞，而吐蕃赞普赤松德赞的长子牟尼赞普的妃子为如容萨朵甲（ru yong bzav mdo rgyal）[④]，这说明有可能在松赞干布之前一百多年吐蕃王室就与党项有过联

---

① 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，民族出版社，1981年版，第158—159页。

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，第163页。

③ 巴俄·祖拉陈瓦：《贤者喜宴》，民族出版社，1986年版，上册，第239—240页。

④ 关于吐蕃赞普的后妃，参见白西《吐蕃后妃记略》，《西藏研究》，1983年第2期。

姻关系，而松赞干布与党项的联姻是在吐蕃占据党项故地之前，到牟尼赞普时党项已经北迁，牟尼赞普的如容妃，可能来自吐蕃统治下的党项，也可能来自北迁以后的党项，因为汉文资料指出此时北迁的党项还有过与吐蕃潜通婚姻的关系。

松赞干布去世后，吐蕃继续向东北方向发展，与唐朝争夺吐谷浑，当然也涉及党项羌。龙朔年间（公元 661—663 年），吐蕃大相噶尔·东赞率兵攻打吐谷浑，党项西南部的雪山党项、白狗、舂桑、白兰等部都被吐蕃攻破，臣属于吐蕃。到咸亨元年（公元 670 年）唐蕃大非川之战，唐朝失败，吐谷浑故地尽入吐蕃，吐谷浑残部由唐朝内迁到灵川。在这种情况下，党项各部受到吐蕃更大的压力，也向唐朝请求内附，天授三年（公元 692 年）党项羌 20 万口附唐，唐朝分其地设置朝、吴、浮、归等十州。到唐玄宗开元初，党项拓跋部首领上表唐朝，请求内徙，唐朝将他们安置到庆州（今甘肃庆阳、环县、合水一带），与吐谷浑内迁部落杂处。安史之乱（公元 755 年）后，唐朝在西北的力量大为削弱，吐蕃趁机占据安西四镇、河西、陇右，又与党项羌所在的庆州邻接。由于民族和历史上的亲缘关系，加上唐蕃力量对比的变化，归属唐朝的党项羌与吐蕃又建立起联系。《旧唐书》党项传说：“自至德（公元 756—757 年）以后，常为吐蕃所诱，密以官告授之，使为侦道，故时或侵叛，寻亦底宁。宝应初，其首领来朝，请助国供灵州军粮，优诏褒美。”《新唐书》党项传则说：“至德末，为吐蕃所诱，使为乡导钞边，俄悔悟，更来朝，愿助灵州馕饷。”

在唐代宗广德元年（公元 763 年）吐蕃攻入唐朝京城长安的事件中，党项羌也起了重要作用。《旧唐书》吐蕃传说：“广德元年……吐蕃以吐谷浑、党项羌之众二十余万，自龙光度而东。郭子仪退军，车驾幸陕州，京师失守。除将高晖引吐蕃入

上都城，与吐蕃大将马重英等立故邠王男广武王承宏为帝，立年号，大赦，署置官员。”《资治通鉴》则说“吐蕃帅吐谷浑、党项、氐羌二十余万众，弥漫数十里”，可见在吐蕃进攻长安的军队中，包括党项羌部落。此后的永泰元年（公元765年），唐朝叛将仆固怀恩“诱回纥、吐蕃、吐谷浑、党项、奴剌数十万众俱入寇，令吐蕃大将尚结悉赞摩、马重英等自北道趣奉天，党项帅任敷、郑庭、郝德等自东道趣同州，吐谷浑、奴剌之众自西道趣周至，回纥继吐蕃之后，怀恩又以朔方兵继之”。此次大举攻唐因仆固怀恩中途病死而罢，但作为东路的党项，实已攻入同州。《新唐书》党项传说：“仆固怀恩之叛，诱党项、浑、奴剌入寇，众数万，掠凤翔、周至，大酋郑廷、郝德入同州，刺史韦胜走，节度使周智光破之澄城，阅月，又入同州，焚官私室庐，壁马兰山。郭子仪遣兵袭之，退保三堡，子仪遣慕容休明谕降廷、德。”

由于吐蕃屡次纠合党项、吐谷浑部落攻打关中，对唐朝造成重大威胁，所以在仆固怀恩之乱平息后，即采纳郭子仪的建议，在公元765年将党项、吐谷浑部落再次北迁。《新唐书》党项传记载说：“子仪以党项、吐谷浑部落散处盐、庆等州，其地与吐蕃滨近，易相协，即表徙静边州都督、夏州、乐容等六府党项于银州之北、夏州之东，宁朔州吐谷浑住夏西，以离沮之。召静边州大首领左羽林大将军拓跋朝光等五刺史入朝，厚赐赉，使还绥其部。先是，庆州有破丑氏族三、野利氏族五、把利氏族一，与吐蕃姻援，赞普悉王之，因是扰边凡十年。子仪表工部尚书路嗣恭为朔方留后，将作少监梁进用为押党项部落使，置行庆州。且言：‘党项阴结吐蕃为变，可遣使者招慰，芟其反谋，因令进用为庆州刺史，严逻以绝吐蕃往来。’代宗然之。又表置静边、芳、池、相、兴五州都督、长

史，永平、旭定、清宁、宁保、忠顺、静塞、万吉等七州都督府。于是破丑、野利、把利三部及思乐州刺史拓跋乞梅等皆入朝，宜定州刺史折磨布落、芳池州野利部并徙绥、延州。”党项诸部经过这次迁徙后的分布情况为：拓跋乞梅率所部居庆州，号东北部，拓跋朝光率所部居于银州（治所在榆林，今陕西榆林县东南，辖境当今陕西米脂、佳县北）以北、夏州（治所在朔方，今内蒙古伊克昭盟乌审旗白城子，辖境为今内蒙古杭锦旗、乌审旗及陕西子洲、绥德县以北）以东地区，号平夏部，还有部分在绥德、延安之间。[①] 此后，虽然还有个别的党项与吐蕃相关联的事件，如《新唐书》党项传记载的“大历末，野利秃罗都与吐蕃叛，招余族不应，子仪击之，斩秃罗都，而野利景庭、野利刚以其部数千人入附鸡子川”，但总的来说唐朝隔离党项、吐蕃的计划达到了目的。到吐蕃王朝崩溃后，北迁银、夏的党项部落走上了与其他藏族地区各部不同的发展道路，以党项平夏部为基础，在北宋时期建立起西夏王朝。

二

关于西夏的文化，以前已有许多研究者注意到它与吐蕃文化亦即藏族文化有不少类同之处，有的学者将这归结为西夏受到藏族文化的影响，是民族间文化交流的结果，有的学者认为西夏文化与藏族文化之间存在某种亲缘关系，它来源于西夏所属的西羌文化与吐蕃文化的亲缘关系。按照现今学术界对这一

① 史卫民：《党项族拓跋部的迁移及其与唐、五代诸王朝的关系》，《内蒙古大学学报》，1981年增刊历史学专集，收入《西夏史论文集》。

问题的一般描述，西夏文化是一种既与藏族文化十分类似但又不相同的文化，至于它们之间相类似到什么程度，它们之间存在哪些重大的差异，尚未见到有文章进行深入的探讨。

使学术界对西夏文化与藏族文化的关系难以做出判断的关键问题是对西夏语言的认识。虽然已经有不少学者发现西夏语的一些词汇与藏语是同源的，或者说本身就是藏语词汇，但是由于李元昊在西夏建国之后利用汉文的偏旁结构创制了一种笔画繁复的西夏字，因而使人们认为西夏语终究是一种与藏语不同的语言，理由看起来是十分浅显明白的：如果西夏语属于藏语，那就没有必要在藏文已经创制三四百年并通行于藏族地区后另创一种文字，既然有西夏文的创制，那就表明西夏语是与藏语不同的语言。由于这看来十分充足的理由，现今国内外语言学界普遍的看法是："西夏文首先是根据西夏语（党项羌语）的本质特点而创制的。党项羌语属于汉藏语系的藏缅语族。根据现代语言学者的研究，它与今四川羌语和敏里雅（即木雅）语很相类似，也和今彝族（旧称罗罗）、么些（也叫纳西，些读 suō 娑）两种语言有着比较亲近的关系"。[①] 甚至有的学者认为西夏是缅语支的民族活动到最北面的一支。

西夏 1227 年灭亡后，由于战争和族人分散等原因，文物毁损严重。到清代时，西夏文已成为无人能识的文字。1908—1909 年间，俄国军官柯兹洛夫在我国内蒙古西部额济纳旗境内的黑水古城遗址掘出大量西夏文物，劫往俄国。由于这些文物的出土，才引起了国内外学术界对西夏文的关注，并使西夏研究发展成一门单独的学科——西夏学。在这些出土文物中包括《番汉合时掌中珠》、《文海》、《文海杂类》、《音同》、《五音

① 吴天墀：《西夏史稿》，第 264—265 页。

切韵》、《杂字》等西夏的语文字书和西夏文佛经等。其中的《番汉合时掌中珠》是由西夏人骨勒茂才编纂的刊刻于1190年的有汉字给西夏字标音释义的西夏文辞书，《文海》、《音同》则是按读音的声韵分类的西夏文辞书，它们为西夏文字的读音的研究提供了十分重要的依据。20世纪20年代起，我国和俄、美、日本等国学者对这些资料进行了深入的研究，特别是新中国成立以来，我国西夏学的研究有了很大的发展，对西夏文献的整理和研究取得了许多重要成果，出版了一批专著，这些成果为了解西夏语言和将西夏语与其他语言进行对比打下了基础。

按照研究西夏文字的学者的看法，西夏文字仿照汉字，以汉字的一些偏旁为基础，按照汉字“指事、象形、形声、会意、转注、假借”等造字原则创制，因此西夏文不是拼音文字，而是表意文字。通过对西夏文的字形的分析对比和参考西夏文汉文对照资料，学者们已经能够掌握许多西夏字的字义，但是对西夏文的读音，仍然存在许多疑难。学者们根据《掌中珠》的记载，认为西夏语有重唇音、轻唇音、舌头音、舌上音、牙音、齿头音、正齿音、单风音等九种，同音（或音相近）的字很多，每一群同音字也是常用一个字作代表。《掌中珠》书里注音还常用反切的方法，也有平、上、去、入四声的区别。但是在研究西夏字各个字的读音时，目前学者们主要还是依据《掌中珠》里所标的汉字注音。

《番汉合时掌中珠》出土后，1922年我国学者罗振玉从彼得堡大学教授伊凤阁处借得该书照片，命其子罗福成校理抄写，1924年由贻安堂经籍铺作为《绝域方言集》丛书的第一种刊行。20世纪70年代末，美国学者陆宽田在列宁格勒东方学研究所拍摄到全书，返美后进行整理研究，1982年以《合

时掌中珠》为书名由美国印第安纳大学刊布，书后附有原件的全部照片。1989年12月宁夏人民出版社出版了我国西夏学学者黄振华、聂鸿音、史金波等三位先生整理的《番汉合时掌中珠》。该书按天、地、人分为三部，天部又分为天形上、天相中、天变下；地部又分为地形上、地相中、地用下；人部又分为人形上、人相中、人事下，共为九类。书中每条词语都由竖写四行组成，右起第二行为西夏字，第三行为与之同义的汉字，第一行的汉字为第二行的西夏字的注音，第四行西夏字为第三行的汉字的注音，所以可供懂西夏文的人学汉字时了解汉字的字义和读音，也可供懂汉文的人学习西夏文时了解西夏字的字义和读音。[①] 因此以《番汉合时掌中珠》为依据来研究西夏语的读音成为解开西夏语之谜的首要途径。

不过，依据《番汉合时掌中珠》来研究西夏语的读音又可分为两种主要的方式，一种是从个别的对音着手，从语言学的一般规律来分析研究，找出西夏语的若干语音规律，再结合对西夏字的结构的分析，解决西夏文字的字音问题，这是迄今大多数西夏学研究者所采用的方法，经过潜心钻研，也取得了很大的成绩；另一种是假定西夏语与藏缅语族的某一种语言有关，是某一语言的一种方言或是脱胎于该语言，通过将这种语言的词汇与西夏语的字义和读音对比，在确证西夏语与该语言的关系后，即可依据这种已知的语言的规律来研究西夏语的问题。在这两种方法中，我们准备采用第二种，即利用西夏语与藏语的对比来研究西夏语的读音，判断它们之间的关系。当然，在我们的工作中首先要参考以前的许多学者依据第一种方

---

① 骨勒茂才著，黄振华、聂鸿音、史金波整理：《番汉合时掌中珠》，宁夏人民出版社，1989年版。

式总结出来的西夏语的语音规律。

中外学者首先注意到的西夏文读音的一个特点是鼻辅音韵尾的脱落问题，1930 年，王静如在《再论西夏语音及国名》一文中提出，西夏语可能没有鼻韵尾，与彝语、纳西语没有鼻韵尾相同，并以此解释《掌中珠》汉字注音中的“阴阳对转”，伯希和建议用鼻化元音来解释这一现象。王尧的《西夏黑水桥碑考补》、李范文的《关于西夏语鼻韵尾问题》依据西夏语的藏文音译的特点，也认为西夏语鼻韵尾脱落是普遍现象。黄振华坚持认为西夏语有鼻韵尾存在，并主张建立普通元音、鼻化元音和鼻韵尾三类韵母的对立。聂鸿音认为西夏语汉语对音中的“阴阳对转”只能表明失落鼻韵尾的是宋代汉语西北方言，而不是西夏语。[1] 李范文又提出西夏文有时用专字表示前面一个字的鼻韵尾，读音时应当两字相拼。[2] 这一问题反映在西夏语—藏语词汇对比中就是提醒我们注意，如果藏语和西夏语词汇相同，那么藏文中的后加字 na（鼻韵尾 n）和 nga（鼻韵尾 ng）、ma（鼻韵尾 m）在西夏语的汉字注音中就有可能脱落，如藏语的 shing（木、树木）在西夏语记音中就可能变为 shi（《番汉合时掌中珠》木的汉字注音确实记为“西”），不论这是来源于西夏语还是宋代汉语西北方言的鼻韵尾脱落，它都是我们应当注意的一个规律。另外，我们还应注意到从党项羌北迁到《番汉合时掌中珠》成书的四百多年中，党项羌与周围各民族特别是汉族的经济文化交往十分频繁，西夏国内有相当数量的汉人，因此西夏语中有相当数量的汉语借词和西夏语汉语混

① 《番汉合时掌中珠》，宁夏人民出版社，1989 年版，编者前言。

② 李范文：《关于明代西夏文经的年代和石幢的名称问题》，收入《西夏研究论集》。

合词，它集中表现在政治、经济、天文历法等方面，这种情形与现今甘肃、青海汉藏杂居地区的一些藏族所操的语言类似。此外，在西夏语藏语对比中我们还应注意到藏语本身有古今用语不同、同义词（如敬语形式与普通形式、替代词、方言中用词和读音差异）以及藏文的前加字、上加字、下加字、后加字是否发音和读音变化等问题，在没有弄清这些因素对西夏语的汉字注音产生影响的规律之前，我们在西夏语—藏语对比中所做的许多解释还只能是尝试性的，因此我们首先应当把对比的范围集中在最基本的最不易变化的某一类词语上。出于这种考虑，我们首先选择《番汉合时掌中珠》的"人相中"，即专门汇集人体器官的名称的部分来进行比较。《掌中珠》的这一部分所收的单词有：

1. 头，西夏语汉字注音为"吴"，藏语表示头的词有 dbu、mgo，其中 dbu 为敬语形式，此词在敦煌藏文文书中即已出现，例如松赞干布之父朗日伦赞灭苏毗，群臣以其"政比天高、盔比山坚"，上尊号为朗日伦赞，此处所用的"头盔"一词即为 dbu rmog，可见以 dbu 表示头是吐蕃的习惯用语，而 dbu 的音义都与西夏语相符。dbu 从"头"的意义引申，又有崇高、顶上、中心、中央的意思，如吐蕃四如中的"伍如"dbu ru 即吐蕃首邑拉萨所在的中心，如 dbu bla 为帝王崇奉的喇嘛、上师，dbu mdzad（翁则）为藏传佛教寺院中的引经师（引头颂经的人），现代又有"领导"之意。藏文 dbu 的这种引伸意义在西夏文中也有反映，李元昊称帝时定西夏皇族的姓为"嵬名"，他族不能参与此姓。"嵬"读音为"乌"，嵬名即 dbu mi，意为尊贵的人，占中心地位的人。

2. 目，西夏语汉字注音为"每"。藏语表示眼睛的词有 mig、spyan，看来是在西夏读音中受后加字 ga 的影响，元音读

作 ia，所以 mig 的音义都与西夏语相符。

3. 顶，西夏语汉字注音为“周”。此处的顶显然是指头顶，藏语表示此义的词为 gtsug，并由此词产生出许多派生词，如 gtsug rgyan（顶饰、发髻上的装饰品）、gtsug vkhyil（顶门旋、发旋）、gtsug lag（圣业、经典）等，此词在吐蕃时代即已广泛使用，如松赞干布所建拉萨大昭寺藏语称为 gtsug lag khang，吐蕃一些赞普的名字中也有此字，如 khri gtsug lde btsan（赤祖德赞）。所以 gtsug 的音义都与西夏语相符。

4. 脑，西夏语汉字注音为“郍”，但我们查《辞海》、《龙龛手镜》等字书，都未查到此字，疑“郍”是郍字之异写，郍字同“那”字，读音为 na，头脑、脑子的藏语词为 klad pa，读音为 la－pa，可以认为西夏语和藏语的这个词是相同的。

5. 鼻，西夏语汉字注音为“你”，藏语表示鼻子的词为 sna，与西夏语的读音相符。

6. 舌，西夏语汉字注音为辣合，合字写得较小，看来是表示一个附加音缀。藏语表示舌头的词有 ljags 和 lje，ljags 为古词，《藏汉大辞典》把 ljags 解释为 lce 的敬语形式，看来西夏语称舌头为辣合，是来源于藏语的 ljags，可能是西夏读音中出现下加字 ja 弱化或脱落现象，因此读作 lags，按藏语安多方言的读音，后加字 ga 读若附加一个“合”或“嘿”的音，因此 lags 的读音正与“辣合”相符合。

7. 齿，西夏语汉字注音为“垂”。

8. 牙，西夏语汉字注音为“个”。

藏语中表示牙齿有 tshems 和 so 两个词，一般认为 tshems 指大牙，so 指门牙，《藏汉大辞典》解释 tshems 为 so 的敬语形式。此处的“垂”与 tshems 的音义相符，“个”和 so 的声母差异较大，可能是用的谐音字注音。

9. 口，西夏语汉字注音为“烈”。藏语中通常表示口的词是 kha，另外还有一个 kha 的敬语形式 zhal，此处西夏语的汉字注音“烈”当来源于藏语的 zhal。

10. 唇，西夏语汉字注音为“没”藏语表示嘴唇的词有 mu kha，mchu，“没”当是记 mu kha 的音，mchu，按安多方言的读法前加字 ma 读 m 的音，也与“没”相符。

11. 咽喉，西夏语汉字注音为“光宁”，当来自藏语的 ske mid，“光”是记 ske 的音，“宁”是记 mid 的音，安多方言中 mid 读为古词 myid 的音，myid 与“宁”的音相近。

12. 面额，西夏语汉字注音为“你辣”，藏语为 dpral 此处的西夏语“你辣”可能是一个汉语借词。

13. 耳窍，西夏语汉字对音为（泥六）、（尼长），当来自藏语的 rna vphyang（耳壳）。“泥六”中的“泥”是记 rna 的上加字 ra 的音，“六”（读若陆）是记字根 na 的音。“尼长”中的“尼”是记 vphyang 的前加字 va 的音，“尼长”表示 vphyang 在西夏语可能是读 vphrang 的音。

14. 耳塞，西夏语的汉字注音为（泥六）、（百）。“耳塞”的意义不明，疑是耳垢、耳屎之意，与藏语表示耳垢的词 rna spabs 的读音正好相符。

15. 头发，西夏语汉字注音加“吴麻”。“吴”亦即是藏语的 dbu（头），“麻”与藏语的 skra（头发）差别较大，可能是借用汉语的“发”字。这样西夏语称头发为“吴麻”可能就是一个半藏半汉的组合词。

16. 眉毛，西夏语汉字注音为“墨麻”，藏语称眉毛为 smin ma，与西夏语的音义都相符。

17. 眼眶，西夏语汉字注音为“昧诧”，藏语表示眼眶的词有 mig kha、mig mthav 此处的“昧”与 mig 同，“诧”与 kha

同，藏语与西夏语的音义相符。

18. 项背，西夏汉字注音为“令（合）毳”，藏语表示颈项的词有 mjing pa、ske，疑西夏语此词当源于藏语的 mjing kong（后颈窝）。

19. 肩，西夏语汉字注音为“斡”，藏语表示肩部的词有 dpung pa、sog pa、phrag 等，dpung 在安多方言中读作 hung，疑西夏语的“斡”来源于 hung 的音。

20. 背，西夏语汉字注音为“蕚”。此字应是与肩连为一词，肩背意指肩头，藏语称为 dpung vgo，“斡蕚”即是 dpung vgo 的读音。

21. 脊背，西夏语汉字注音为“勿移”，藏语称脊背为 sgal gzhung，此处的“勿移”似仅记 gzhung 的读音，前加字 ga 读为“勿”，字根 zha 在安多方言中变音为 ya，后加字 nga 表示的鼻韵尾脱落，故读为 yu，西夏语记为“移”。

22. 腋，西夏语汉字注音为“说”，藏语表示腋下的词有 bse、mchan，此处的“说”当是记 bse 的音。

23. 肋，西夏语汉字注音为“那”，藏语称肋为 rtsib ma，此西夏语“那”可能是一个汉语借词。

24. 心，西夏语汉字注音为“宁”，藏语称心为 snying，拉萨方言至今仍读作“宁”，与西夏语相符。

25. 命，西夏语汉字注音为“割”，藏语称生命为 srog，看来与藏语的 so 在西夏语中读为“个”相类似，藏语中的“srog”的音在西夏语中读为“ge”。

26. 肺，西夏语汉字注音为捞，藏语称肺为 glo 与西夏语音义相符。

27. 胆，西夏语汉字注音为“吃”，藏语称胆为 mkhris pa 与西夏词音义相符。

28. 肾，西夏语汉字注音为“勿郎”，藏语称肾为 mkhal ma 不相符合。

29. 脾，西夏语汉字注音为“不”，“不”字与“丕”字通，可读为 pi，看来这是西夏语中的一个汉语借词。

30. 肝，西夏语汉字注音为“息”，藏语称肝为 mchin pa，此处西夏记音的鼻韵尾 na 脱落，故 mchin 读为 mchi，此词西夏语与藏语音义相符。

31. 腹，西夏语汉字注音为“讹”，藏语称胃为 pho ba，安多方言读为 ho ba，西夏语称胃为“讹”当来源于藏语的 pho ba。

32. 肚，西夏语汉字注音为“味”，藏语称肚子为 grod pa、gsus pa，西夏语称肚子为“味”，当来源于藏语的 gsus，元代称贪污受贿为“吃肚皮”，藏文《汉藏史集》译为 gsus pa za，可见称肚子为 gsus 在宋元时代是藏语的习惯用语。

33. 肚脐，西夏语汉字注音为“讹丁”，“讹”即 pho ba 表示腹部，“丁”为肚脐眼的读音，藏语称肚脐眼为 lte ba，引伸为中心部位之义。西夏语的“丁”与藏语的 lte 音义相符。

34. 腰，西夏语汉字注音为“尼周”，藏语称腰为 mkhal ma（此词实际是指肾，俗称腰子）、sked pa、sked tshigs，此词西夏语与藏语关系不明。

35. 膝，西夏语汉字注音为“宜会”，藏语称膝盖为 pus mo 在安多方言中读为 pus mo 与西夏语的记音相符。

36. 股，西夏语汉字注音为“味”。股应是指大腿，藏语为 brla，西夏语此词可能是汉语借词。

37. 腿，西夏语汉字注音为“恧”。藏语称小腿为 rkang nya，恧字在《龙龛手镜》中注为女六反，《辞海》注音为 nù，当是用来注 nya 的音。

38. 脚胫，西夏语汉字注音为“刻迎”，藏语称脚胫为 rkang byin，rkang 指脚，看来在西夏语中多音节词的前面音节的鼻韵尾 na nga 等容易弱化或脱落，故 rkang 读作 rka 记音为“刻”，byin 读作“迎”。

39. 手掌，西夏语汉字注音为“腨巴”，“腨”字为腊字的异写，故此词西夏语读为“腊巴”（la - pa），藏语称手掌为 lag - pa，与西夏语音义相同。

40. 指爪，西夏语汉字注音为“（能）、（尼责）”，此处的指爪，疑是指手指和脚趾，或是指指头和指甲。藏语称手指为 mdzub mo、ser mo，脚趾为 rkang mdzub，指甲为 sen mo，均与西夏语的记音不同。

41. 脚跟，西夏语汉字注音为“刻斜（合）”。“刻”即是藏语的 rkang（脚），“斜”的古音读为 sha，大约来源于藏语的 zhabs（脚），因后加字 ba 故读为带辅音后缀的“斜（合）”。故此处的“脚跟”是一个同义复合词。

42. 骨，西夏语汉字注音为呤，呤为令的俗字。藏语称骨头为 rus，与呤为近音字。

43. 节，西夏语汉字注音为“则”。此处的节是指关节，藏语为 tshigs，与则为近音字。

44. 肉，西夏语汉字注音为“直”。

45. 血，西夏语汉字注音为“斜”。

看来这两个词的汉字注音发生错位，《掌中珠》将这两个词列为一组，符合汉语和藏语的习惯，但汉语习惯说血肉，藏语习惯称肉血 sha khrag，《掌中珠》写汉文词时按藏语习惯写作“肉血”，注音时又按汉语习惯记为“血肉”。所以实际上应是“血”的汉字注音为“直”，藏语称血为 khrag，安多方言读为 khyag 与“直”的音相近，“肉”的汉字注音为“斜”，斜的

古音读为 sha，藏语称肉为 sha，与“斜”的读音完全相符。

46. 筋，西夏语的汉字注音为“玉”。藏语称筋为 rgyus，西夏语读音中常把藏语的 rgya 只读下加字 ya 如“八”在藏语中为 brgyad，西夏语注音为“耶”，“百”在藏语中为 brgya，西夏语注音为“易”。按这一规律，rgyus 读作 yus 与“玉”的音相符。这一现象表明西夏语与藏语的一些语音差异可以用一定的规律来解释，与藏语的一些方言间的差异类似。

47. 髓，西夏语汉字注音为“郎”，藏语称骨髓为 rkang，与“郎”的读音相近。

48. 唾，西夏语汉字注音为“底（合）”。藏语称唾液为 kha chu、mchil ma、lud pa 与西夏语注音不同。疑此词汉意非指唾液，而是指痰，痰，藏语为 lud pa，西夏语所记是 lud pa 的近义词 trug pa 的音。

49. 涕，西夏语汉字注音为“那”。此处之涕为鼻涕，藏语为 mabs、snabs，snabs rtug，与“那”的音相符。

50. 气，西夏语汉字注音为“夷隔”。藏语称气为 dbugs，此处西夏语的注音“夷隔”是表示两字相拼，读若 yuk，安多方言读 dbugs 为 ywuk，两者读音相近。

51. 脉，西夏语汉字注音为“日责”。藏语称脉为 rtsa。“日责”中的“日”表示上加字 ra 的音，“责”对字根 tsa 的音，二者的读音相符。

52. 身体，西夏语汉字注音为“六骨”。藏语称身体为 lus po。“六”在此处读音为 lu，与藏语相同。

53. 病，西夏语汉字注音为“罗”藏语称病为 nad 二者读音相符。

54. 患，西夏语汉字注音为“我”。藏语称患病为 phog，安多方言读为 hog，二者读音相近。

55. 疖，西夏语汉字注音为“赤六”，藏语称疖为 srin thor、thor pa、rngo，二者不同。

56. 恶疮，西夏语汉字注音为“麻娘”。此词似来源于藏语的 rma rnying，rma 为伤口、疮口之意，rnying 为旧、久长之意，安多方言读作“娘”，故 rma rnying 是指久不愈合的伤口、疮口。二者音义都相近。

57. 死，西夏语汉字注音为“悉”。藏语称死为 shi、gshegs，读音都与“悉”相符。

58. 生，西夏语汉字注音为“削”。藏语称生、活着的为 gson，与西夏语的音义相符。

在以上与人体有关的 58 个词中，从音义相符的角度看可以认为西夏语与藏语同源的词有头、目、头顶、脑、鼻、舌、齿、唇、咽喉、耳壳、耳塞、眉毛、腋、心、命、肺、胆、肝、腹、肚、脐、膝、腿、脚胫、手、骨、关节、肉、血、筋、髓、鼻涕、气、脉、身体、病、疮、死、生、眼眶、肩等 41 个，占了一大半，其余的除了几个明显的汉语借词外，是否与藏语同源，尚存疑问。而这些藏文词在吐蕃王朝时代写成的敦煌出土的藏文医学文献中多数都已出现，[①] 因此可以说是藏文早就具有的词汇，不可能是藏语从其他语言中借用的词汇。那么是否是西夏语借用藏语词汇呢？我们认为可能性也不大，因为这中间像眉毛、肚脐、耳垢、鼻涕这样细小部位和琐细的名词是语言中最不易变化的部分，《掌中珠》成书时党项羌已北迁 400 多年，并一直受到汉文化和汉语的强烈影响，西夏语中有许多汉语借词，单单在身体器官的词语中采用这样多

---

① 罗秉芬、黄布凡编译，强巴赤列审订：《敦煌本吐蕃医学文献选编》，民族出版社，1983 年版。

的藏语借词也是难以想象的。因此我们认为出现这一现象的原因更可能是党项羌在北迁以前的语言就是藏语的一种方言，它与今天仍为甘青川藏族牧区所使用的藏语安多方言相类似，甚至可以说，党项羌的语言与藏族的关系不是一般地"有亲缘关系"、"颇为相近"，而是党项羌在北迁以前使用的就是藏语，只是在北迁以后受周围各民族特别是汉族的影响，党项羌的语言在词汇、构汇法及句法上产生了许多变化，出现了与其他地区的藏语的若干差异。但是因为有这样一层渊源关系，在分析研究西夏语的其他部分的词汇时，往往都还能看到西夏语与藏语的深刻联系。

《文海》是另一部重要的西夏文字典，学者们认为："在西夏文字典中，学术价值最重要者首推《文海》。它把所有的西夏字以声、韵为经纬进行归类，对每一个字的形、义、音都有详备的注释，因此，可以说它是一部最全面、最系统的西夏文辞书。要想科学地深入研究西夏语言、文字，而不研究《文海》这部珍贵的文献，那是难以完成的。"[①] 史金波、白滨、黄振华等先生经过艰苦的努力，反复核对《文海》影印本字形，依照原本的格式将《文海》重新抄录，并且将《文海》全部译成汉文，1983 年由中国社会科学出版社出版《文海研究》一书，为学术界提供了极大的方便。由于他们的这一研究成果的出版，使我们有可能对上述的关于西夏语与藏语的渊源关系的假定从一个新的角度进行验证，并进一步探讨它们之间的联系规律。由于《文海》本身内容的庞杂和艰深，我们还不可能通过《文海》对西夏语和藏语的关系进行全面的分析，我们在

① 史金波、白滨、黄振华：《文海研究》，中国社会科学出版社，1983 年版，序言部分。

这里只是借助史金波等先生已取得的成果对此问题进行部分的尝试性的探讨，因此我们在此应对史金波等先生的工作表示深切的感谢。

现存的《文海》平声部分共收2577个字，按各个字的读音的韵母分为97个韵，各韵收字基本上是按照唇、舌、牙、齿、喉、半舌、半齿（所谓七音）的顺序。史金波等先生依据《文海》中的反切上下字拟构了西夏字的韵类和声类，这是用汉字的音韵学的方法去探求西夏字读音。《文海》的声韵是以汉字的反切法直接记录西夏字的实际读音，如果西夏语果真是从藏语的一种方言演变来的，用汉语的切韵法来记录西夏语音就必然会反映出藏语音韵的某些特点。也就是说，这种记音法类似于将一部现今按藏语词字根的顺序排列的藏语词典打乱，重新按实际读音排列。按韵母分类的方法，最明显的特征是藏文中元音相同的字应排列为一类，不过由于藏语中有后加字代表的辅音后缀，在一些方言（例如安多方言）中，后加字对元音的读法有时会产生重要的影响，对韵的分类产生作用，因此有时元音不同的字也可能排在同一韵类。我们对《文海》平声部按韵分类的情况做了一点粗浅的分析，确实看到这种情形。下面试举几例说明。

《文海》平声第一韵按史金波等先生的分析，应为u韵或iu韵，也就是说如果我们按《文海》中的释义找出藏语中与之同义的词，这些词应当也是u韵，按藏文的记法应是元音为u。收入此韵的字有：

5.132（《文海研究》所加的编号）䳪，此者鸟䳪䳪之谓。鸟䳪䳪即鹁鸽、䳪鸪、鸽子，藏语为phug ron，故收入此韵。

5.141噎，此者塞也呃也逆也气迫频频之谓。按释义，此噎即气迫、喘气之义，藏语喘气为dbugs rdeb pa，rdeb pa当对

应此噎字，虽 rdeb 的元音为 e，但因受后加字 ba 的影响，实际读音的元音为 eu，故收入此韵。

5.142 稗，此者大麦小麦中杂草稊稗之谓也。按释义，此稗字即指田间之杂草，藏语杂草为 yur ma，故收入此韵。

5.161 普，此者普遍也皆至足盈也。按释义，此字藏语应为 khyab 意为遍至、充满，虽元音为 a，但因后加字 ba，实际读音元音为 au，故收入此韵。另外，此字还可能是藏语的 kun，意为全部、普遍，西夏语读 kun 时，可能后加字 na 脱落，故亦应收入此韵。

5.162 序，此者语序也初始说之谓。此字应是藏文的 smras pa，《藏汉大辞典》解释为："答曰、诗曰、颂曰。诗歌和散文交互出现的旧体文中，引出下文答词或诗词的一个发语词。" smras 的元音为 a，但因受后加字 sa 的影响，实际读音中元音为 ua，故收入此韵。

5.171 畦埂，此者初未种土畴畴种之谓。按释义，此字为在荒地上开畦种地，故其藏语应为 vdru pa，意为开沟、挖、掘、开畦，应入此韵。

5.172 没，此者度也，渡过也，渡也，又夜为日没影之谓。按释义此字为日没之"没"，藏语称日没为 nyi ma nub pa，故此字即 nub pa，按读音应收入此韵。

5.173 伏，此者服也已调伏善柔之用也。按释义，此词为制伏、调伏，藏语为 vdul ba，过去时为 btul ba，如《格萨尔王传》中著名的《北地降魔》之部即为 bdud vdul。vdul 和 btul 的元音均为 u，故收入此韵。

5.212 蒲，此者草名蒲苇之谓。显然西夏语此词借自汉语，藏语称蒲苇为 phuvu rtswa，即借汉语"蒲"的音再加草 rtswa 字，按 phuvu 的读音亦应收入此韵。

5.213 蠢，此者蠢俗也愚笨也拙钝也痴也不慧之谓也。按释义，此字对应的藏文词为 blun po，《藏汉大辞典》释为愚蠢、痴呆、聪明的反面，blun 的后加字 na 在西夏语中脱落，元音为 u，故归入此韵。

5.221 笃，此者厚笃也广厚之谓也。按此释义，藏文对应的词应是 stug po、mthug po、vthug po，《藏汉大辞典》俱释为稠密、厚实、厚，而且三字之元音俱为 u，故应归入此韵。

5.232 图，此者图示在令数分明用也。按此释义，此字应指图表注册，藏文对应的词应为 revu mig，revu mig 为账本、表格，与“令数分明用”相符。revu 的元音为 e，但实际读音中接近于 u，故归入此韵。

5.233 张，此者绷也为置弓弦之谓也。按释义，此字是指张弓、开弓，藏文对应的词是 gzhu bkug pa，gzhu 为弓，bkug 为将弓弦拉开，元音为 u，故应归入此韵。

5.241 设，此者设摆也安也置定在之谓也。按释义，藏文与之对应之词为 bcug pa，为安置、放入、任命之义，元音为 u，故归入此韵。

5.242 和，此者和混也拌也搅和也令匀之谓。按释义，藏文与之对应之词为 dkrug pa，《藏汉大辞典》释为搅拌、翻搅、搅动混合；另外也可能是 dkrug pa，有紊乱、散乱之意，这两词的元音都为 u，故均可归入此韵。

5.251 艺能，此者才艺也艺能也技法也艺能也。按释义，此字的藏文对应词为 sgyu rtsal，《藏汉大辞典》释为技艺、武艺，sgyu rtsal drug cu re bzhi 条释为“六十四技艺。印度古代流行的有艺术性的技能，属于文化体育等技艺的三十种，属于演唱、器乐的十八种，属于声乐的七种，属于舞蹈的九种”。sgyu 的元音为 u，故应归入此韵。

5.261 针，此者穿用也连缝用也。据释义此字即指缝衣所用的针，藏文中对应的词为 khab，其元音虽为 a，但因受后加字 ba 的影响，安多方言实际读音的元音为 au，故应收入此韵。

5.262 污泥，此者淤泥也垢汤也暗也泥垢之谓也。据释义此字藏文对应的词为 rdzab，《藏汉大辞典》释为污泥、泥淖。rdzab dong 为烂泥坑，rdzab vdzin 为污水证，“旧时，传召期间，拉萨居民住宅附近若有积聚污水沟塘，须一年一度向铁棒喇嘛购买此证。” rdzab 的元音为 a，因受后加字 ba 的影响，实际读音元音为 au，故应收入此韵。

5.271 背，此者后也外后也背之谓。据释义此字即指背后、后背，藏文对应的词为 rgyab，其元音虽为 a，但因受后加字 ba 的影响，实际读音元音为 au，故应收入此韵。

5.272 钻，此者钻也穿也令通之谓。此字对应的藏文词为 bug rdol，《藏汉大辞典》释为透孔、钻洞。因 bug 的元音为 u，故归入此韵。

6.111 则、故，此者语助何如虽则谓也。据此释义，这是一个表示转折语气的虚词。与之对应的藏文词应是 rung，《藏汉大辞典》释其义为“虽然，然而。把下文转向反面的一个不规则虚词”。rung 在藏语读音中韵母为 ung，西夏语中鼻韵尾 ng 弱化或脱落，故读为 u，所以应归入此韵。

6.112 碧珊，此者碧珊珠也颜色为青也。据此释义，此字为某种青色玉石的名称。藏文中与此对应的词应为 g·yu，《藏汉大辞典》释为“松耳石，璁玉，绿松石，一种绿宝石”。并说西藏所产璁玉价值较高，璁玉珠可做项链等饰品。藏族珍视绿松石并作为上等装饰品，见于《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记中松赞干布与他嫁给象雄王为妃的妹妹遣使通信赠礼的故事。g·yu 的元音为 u，故应归入此韵。

6.113智、解，此者智也识也智慧也知也，解慧也本根体也。按此释义，藏文与之对应的词为 shes rab，《藏汉大辞典》释为：“慧，观慧，辨析力，智慧。梵音译作般若。五别境之一。缘各自对境所察事物，对其本性、特性、自相、共相、若去若取详细辨别之最胜心所，具有除去犹豫之作用者。”此双音节词是按后一音节 rab 的韵分类，rab 因后加字 ba 的影响，安多方言实际读音的韵为 au，故应归入此韵。

6.121铎，此者铃铎也鸣之谓。按此释义，此字即指铃铛，藏文中对应的词为 dril bu，此双音节词按后一音节分韵，故应归入此韵。

6.122贡奉，此者施也赠也佛神帝处魂物供祀之谓也。按此释义，此字即是奉献、献礼品之意。藏文中与之对应的词为 vbul ba，《藏汉大辞典》释为：“献、呈进、奉上、送出的敬语。”现在时为 vbul ba，过去时为 phul ba，将来时为 dbul ba，命令式为 phul ba，其元音均为 u，故应归入此韵。

6.131鸺，此者飞禽鸺之谓也。按此释义，鸺为一种鸟，《辞海》解释鸺为“鸟名，亦称横纹小鸮”。又释鸮为“鸟名。亦称猫头鹰。鸱鸮科各种类的通称。……夜间或黄昏活动，主食鼠类，间或捕食小鸟或大型昆虫，应视为农林益鸟”。可见此西夏字所指即猫头鹰，藏文称猫头鹰为 vug pa，有 vug pas mun pa rub na vdod/bya phos nam mkhav langs na vdod（猫头鹰盼黄昏，雄鸡愿天明）之谚。vug pa 的元音为 u，故应归入此韵。

6.132厌嫌，此者厌离也厌弃也嫌弃也苦辛辛不得之谓。藏文中此字的对应词为 sun pa，《藏汉大辞典》释为“厌烦、厌恶、讨厌”，yid sun pa 为心烦，rna ba sun pa 为耳中聒噪。sun pa 的元音为 u，后加字 na 在西夏语读音中弱化，故应归入此韵。

6.141 妆，此者女妆奁也送做饰房之谓。按此释义，此西夏字即指嫁妆，藏文中与之对应的词为 bag rdzongs，《汉藏大辞典》释为“嫁妆，陪奁。父母于女儿出嫁时赠予的财物”。bag 的元音为 a，但安多方言的实际读音为 u，故应收入此韵。

6.142 议，此者议也同也议合和睦也又人姓之亦谓。按此释义，此西夏字应为动词，即通过说合使人和睦之意。藏文中与之对应的词应为 mthun pa，《藏汉大辞典》解释为不及物动词，意为和好、亲睦、谐和。藏文创制者吞米桑布扎的姓又写作 thun mi。mthun 和 thun 的元音均为 u，故应归入此韵。

6.151 发，此者生出也源也涌起也生也起也起处之谓。按此释义，藏文中对应的词应为 vbyung pa，《藏汉大辞典》释为“获得，生起，出现”。vbyung khungs 为发源处，源头、根源、出处，vbyung rtsa 为根源、来源。vbyung 的韵母为 ung，西夏语中鼻韵尾 ng 弱化或脱落，故据实际读音收入此韵。

6.153 劳，此者劳累也劳苦也疲惫也无色也颓唐也无色泽之谓。按此释义，藏文中与之对应的词应为 dub pa，《藏汉大辞典》释为“疲乏，疲劳，困倦”，另外也可能为 rgud pa，《藏汉大辞典》释为“衰败，破落，衰损”。rgud mun 为衰微暗淡之意。此两词之元音均为 u，故应收入此韵。

6.161 勤，此者常勤不息为物之谓。按释义此字为勤奋不懈之意，藏文中与之对应的词为 brtson grus，《藏汉大辞典》释为“努力，勤奋”。brtson grus 为勤奋，勤勉，精进，努力，brtson grus stobs 为精勤力，不受懈怠等侵害之勤勉力。另外藏文的 hur po 亦为勤奋、认真之意。grus、hur 的元音均为 u，均应归入此韵，《掌中珠》里此字的汉字注音为“祖”，所以此字更可能是藏文的 grus。

6.171 锅铲，此者勺也翻釜铲之谓也。按此释义，此字应

是指杓子，藏文称杓子为 thon bu，因第二音节元音为 u，故归入此韵。

6.172 粗，此者粗也有硬不柔之谓。按此释义此西夏字为粗硬、粗糙之意，而不是粗细的粗，与之对应的藏文词为 rtsub po，《藏汉大辞典》释为“粗糙，不柔腻，细腻的反面”。rtsub的元音为 u，故归入此韵。

6.211 趺，此者坐卧之义是也。此西夏字的左面是膝字，右面是回字，据字形和释义，应是盘腿趺坐之意。藏文与之对应的词为 skyil krung，krung 之韵母为 ung，因西夏语鼻韵尾 ng 弱化或脱落，故实际读为 u 韵，应归入此韵。

6.213 如，此者语助如汝如我之谓也。按此释义，藏文中与之对应的词为 mtshung pa，《藏汉大辞典》释为“等同、相似，一样。佛书译为相应，同分”。mtshung 之韵母为 ung，因西夏语鼻韵尾 ng 弱化或脱落，实际读为 u 韵，故应归入此韵。另外，藏文中与之同义的词还有 lta bu，亦表示如同、等同之意，释义中的“如汝如我”，藏文中为 khyod lta bu、nga lta bu，表示“像你一样的”、“像我一样的”，乃常用习语。lta bu 按第二音节 bu 的韵，亦应归入此韵。按释义解释此西夏字为语助词，更可能即是藏文的 lta bu。

6.221 坟，此者弃尸场建坟地之谓。按释义此西夏字为弃尸场之意，党项羌人是实行火葬，尸体火化后还要埋葬骨殖，建丘墓或坟地，从此字的释义看似在一起，总称为弃尸场。与此字对应的藏文词为 dur，《藏汉大辞典》释为：“天葬场，坟地。”dur khrod 释为：“尸林，寒林，天葬场，火葬场，弃尸处。”dur 的元音为 u，故应归入此韵。

6.222 明晓，此者分明也显明也分白也知见能分别之谓。按此释义，此西夏字是指对某事物熟悉通晓，能分辨出它的特

征。与此字对应的藏文词为 chub pa，《藏汉大辞典》释为："精通，通达，彻底了解。" dyang chub 为熟悉练达，用以翻译佛经中的菩提，意为觉悟。chub 元音为 u，故应归入此韵。

6.232 火栏，此者火栏也火炉也。按此释义此西夏字指生火用的炉灶，党项人为游牧部落，经常迁徙，所用炉灶当与近代藏族牧民所用的相同，以土石垒砌，搬帐房后在新址新砌。这种炉灶藏语称为 thab kha，thab 的元音为 a，但受后加字 ba 的影响，安多方言读为 au，故应归入此韵。

6.233 库，此者隐也藏也库也种种宝物贮藏处也。按此释义此西夏字指隐藏财宝之库房。藏语与之对应的词为 sbas，意为藏匿、隐藏、含蓄不露、秘而不宣。sbas 在古藏语中有秘藏库房之意。吐蕃王朝时所立的谐拉康两通石碑都提到赞普赤德松赞（即塞那累江允）赐给娘·定埃增（担任钵阐布的佛教僧人）的诏书书写三份，正本藏于秘府，两份副本，一置敕龛内，一交娘·定埃增收执。碑文中的秘府藏文为 phyag sbal[①]，按 sbal 意为蛙、龟，应为 sbas，或者古文中 sbas 与 sbal 通用。sbas 的元音为 a，但受后加字 sa 的影响，实际读为 ui，故应收入此韵。

6.241 润，此者津润润也如涂酥也。按此释义，此西夏字表示湿润之意，藏文中与之对应的词为 bzhav khug pa，《藏汉大辞典》释为"回润、发潮"，bahav spabs 为"湿润、潮湿"。khug 的元音为 u，spabs 元音为 a，但因后加字 ba 的影响，实际读音元音为 au，因此均可收入此韵。

6.242 嬉闹，此者戏也嬉戏闹也谑也。按此释义，此西夏字表示戏谑、嘲弄、开玩笑之意。藏文与之对应的词为 ku re，

---

① 王尧：《吐蕃金石录》，文物出版社，1982 年版，谐拉康碑。

《藏汉大辞典》释为“诙谐、戏谑、嬉戏”。ku 的元音为 u，故应归入此韵。

6.243 条带，此者绳索也缚索也缠系用也。按释义此西夏字为绳子、线之意，藏文中与之对应的词为 skud pa，《藏汉大辞典》释为“线、细绳”。skud 的元音为 u，故应收入此韵。

6.251 子，此者孩童也软柔也如麻绵也。与此对应的藏文词有 phru gu，《藏汉大辞典》释为“幼童、小团、崽。人与禽兽之幼小者”。phru gu 释为孩子、儿童。bu 释为子、儿子、男孩。这几个词的元音都为 u，因此应收入此韵。

6.252 言词，此者言辞也语言也词读音也。按此释义，与之对应的藏文词为 gsung，《藏汉大辞典》释为语词、语言的敬词。gsung vgro ba 为谈话，gsubg vbyon pa 为说话，gsung mnyen pa 为语气委婉，gsung glang 为商谈、谈论。gsung 的韵母为 ung，因西夏语鼻韵尾 ng 弱化或脱落，故实际读音为 u 韵，应归入此韵。

6.262 烂，此者腐烂也坏也肉无津之谓。按此释义，藏文中与之对应的词为 rul ba，《藏汉大辞典》释为：“腐烂、朽败、坏烂。”其形容词为 rul po，sha rul po 为腐肉，shing rul pa 为朽木。另外 hrul po 一词《藏汉大辞典》释为“破烂，朽败，褴褛。”rul 及 hrul 的元音均为 u，故应归入此韵。

在《文海》平声第一韵所收的 60 个字中，除了汉语借词地、坤、混、蒲是因汉语借音归入 u 韵外，有四个姓氏无法依释义找出藏文对应词，还有草名贺兰都、树名棕都无法找出藏文对应词，剩下的 51 个字中，有 46 个按照释义找出的藏文对应词都为 u 韵，占 90%，这与史金波等先生按汉字反切注音所得出的结论正好相符合。我们认为，西夏语与藏语在音韵上的一致性，并不是一种偶然的巧合，而是由西夏语是源于藏语

的安多方言所决定的。由于《文海》所收的西夏字数量巨大，还存有许多有待探讨的问题，因此不可能在这里一一进行分析，但是仍有不少可以说明西夏语与藏语关系的例证。例如，第二韵中7.122对“牛”的释义为“此者大牛也洁象也大象也大象也与牛类似中比牛威力大也”。而藏语中的glang一词即兼有牛和大象的意义，《藏汉大辞典》释glang为黄牛，glang chen（字面意义为大牛）为大象，可见藏语与西夏语在这两个词的关系上是完全一致的。又如第五十四韵中60.131“厌”字的汉字注音为“箜”，西夏字是由“箜”字和“厌”的偏旁合成，释义为“此者厌恶也嫌也心不恋世之谓也”。60.141为一个姓氏，西夏字是由“姓”字和“箜”字的偏旁合成，释义为“此者族姓箜之谓也”。也就是说西夏有一个姓的读音为“箜”的家族，而这个姓的本来含义是厌恶、讨嫌，这恰恰与藏语中的情形完全符合。著名的萨迦班智达、八思巴所出身的萨迦款氏，藏文写为vkhon，字面意思为“不和、仇怨、含恨、嫌怨”。该家族为什么以此为姓有一个著名的传说，《萨迦世系史》、《汉藏史集》都记载款氏的先祖雅邦杰，因见森波·迦仁荼麦之妻雅珠斯礼玛漂亮美貌，故与森波氏交战，杀死森波·迦仁荼麦，夺占雅珠斯礼玛为妻，生了一个儿子，因此子是在与森波氏结仇中出生的，故起名为款巴杰（意为仇怨中出生），由此以后家族得名为款氏。西夏文中的箜氏与藏族中的款氏的音义完全符合，加上萨迦款氏本是董氏的一个分支，西夏弥药也是董氏的一个分支，因此弥药中出现箜氏也是正常的情形。再考虑到前述《文海》6.142的议字，按释义为藏文的mthun，又有与其同音的姓氏，很可能为藏族中的thun pa氏。这些都进一步反映出西夏党项羌与藏族在血缘上的联系。

通过以上分析，建立西夏的党项羌在北迁以前是藏族先民

的一部分，其语言属于藏语安多方言的一支，北迁以后党项羌的社会经济文化环境发生了巨大的变化，但是直到西夏立国后《文海》、《番汉合时掌中珠》等书籍编成时，党项羌的语言中大部分基本词汇的读音仍与藏语相同或相类似，因此可以说西夏语是藏语的安多方言在接受大量汉语借词的基础上发展形成的。西夏王朝建立后在创制文字时有两种可能的选择，一是采用与其语言相符的已创制通行了数百年的藏文（可能在西夏建立前党项羌中已使用过藏文，但使用面不够广泛），一是按照本身语言变化发展的情况以及政治经济交往的需要另创一种文字。看来西夏王朝的建立者李元昊采用了后一种办法，我们认为其原因主要有三个方面。一是北迁后其语言确实发生了不少变化，语言和词汇与其他藏族地区产生了差异。二是西夏党项羌迅速封建化的上层首领的政治经济文化交往的主要对象转向宋朝和辽国，他们长期受唐、五代、宋的封赐，接受中原文化的影响很深，为以汉字偏旁为基础创制西夏文打下了基础。三是当时政治环境的影响，西夏与北宋、辽国三足鼎立，其建国时西面和南面有藏族的西凉府六谷部政权和河湟地区的唃厮啰政权，六谷部和唃厮啰都以吐蕃王朝赞普的后裔自居，在藏族中被视为正统，与西夏争雄，宋朝也利用他们之间的矛盾，联合唃厮啰部和凉州六谷部夹击西夏，1004 年李元昊祖父李继迁即在征讨六谷部的战争中受伤身亡，李元昊之父李德明时即与唃厮啰交战，1032 年李元昊继立后又连续征讨唃厮啰，1035 年在宗哥战败。因此李元昊继立后在 1038 年称帝时不承认党项与吐蕃的联系，而自称是出自鲜卑拓跋氏，在给宋朝的表文中说："臣祖宗本出帝胄，当东晋之末运，创后魏之初基。远祖思恭，当唐季率兵拯难，受封赐姓。祖继迁，心知兵要，手握乾符，大举义旗，悉降诸部，临河五郡，不旋踵而归，沿边

七州，悉差肩而克。父德明，嗣奉世基，勉从朝命。真王之号，夙感于颁宣，尺土之封。显蒙于割裂。臣偶以狂斐，制小蕃文字，改大汉衣冠。衣冠既就，文字既行，礼乐既张，器用既备。吐蕃、塔塔、张掖、交河，莫不从伏。称王则不喜，朝帝则是从。辐辏屡期，山呼齐举。伏愿一垓之土地，建为万乘之邦家。于时再让靡遑，群集又迫，事不得已，显而行之。遂以十月十一日，郊坛备礼，为世祖始文本武兴法建礼仁孝皇帝，国称大夏，年号天授礼法延祚。伏望皇帝陛下，睿哲成人，宽慈及物，许以西郊之地，册为南面之君。敢竭愚庸，常敦欢好。鱼来雁往，任传邻国之音，地久天长，永镇边方之患。至诚沥恳，仰俟帝谕。”[①] 这表明李元昊在建国号称帝时是以受西北各族（吐蕃、塔塔、回纥）推戴的与宋、辽鼎立的君主自居的，自然不愿提起党项是与吐蕃有亲缘关系的西羌的一支的事实，因此在创制文字时倾向于在藏文之外采用汉字偏旁另制。另外，西夏文的创制可能还受到契丹文字的影响。契丹兴起较西夏为早，西夏在建国之前就与契丹有密切的联系，依违于宋朝和契丹之间，989年李继迁和契丹义成公主结婚，契丹封李继迁为夏国王。991年宋朝授继迁为银州观察使，契丹又封他为西平王。李德明继立后，契丹仍封其为西平王，后又加封为大夏国王。1029年李德明为其子元昊请婚契丹，契丹嫁兴平公主给李元昊。1031年李元昊继立，宋朝封他为定难军节度使、西平王，契丹封他为夏国王。契丹（辽）在太祖耶律阿保机神册五年（公元920年）时就命耶律鲁不古和突吕不创制文字，他们仿照汉字偏旁创制的契丹文字，称为契丹大字，从字形上看，西夏文与契丹大字相类似，应是受到契丹大

① 《宋史》，夏国传上。

字的影响。阿保机之弟迭剌还创制了一种契丹小字，虽然也是用汉字偏旁，但趋于拼音，每个字由一至七个原字组成，可能对西夏文的创制也有一定影响。

综上所述，我们可以认为西夏语文与藏语文的关系是：西夏语本是藏语安多方言的支系，是在安多方言的基础上吸收大量汉语借词演变发展而成的。这种现象在今天甘青一带藏汉杂居的地区还可以见到，这就是藏语称为“嘉玛窝”（rgya ma bod 意为半藏半汉）的一些农业区的藏族人的语言，从根本上说它还是应属于一种藏语的特殊的方言，而西夏文在造字的原则、字形方面则与藏文完全不同，藏文是一种拼音文字，西夏文则属于表意文字。这种同一种语言因方言的差异采用不同的文字的现象，在其他民族中也有类似的情形，如蒙古语中有蒙文、拼写卫拉特方言的托忒文、采用斯拉夫字母的新蒙文等。

在明确西夏党项羌和藏族的历史渊源关系以及西夏语和藏语的关系的基础上，我们就不难理解西夏文化与藏文化的大量的相同或类似的现象。早在宋朝，吏部尚书宋琪就曾说过：“臣顷任延州节度使判官，经涉五年，虽未尝躬造蕃落，然常令蕃落将合断公事，岁无虚月，我夷之事，熟于闻听。大约党项、吐蕃风俗相类，其帐族有生熟户，接连汉界入州城者，谓之熟户，居深山僻远，横遏寇略者，谓之生户”①。宋琪此次上书言边事是在淳化五年（公元 994 年），当时西夏尚未建国，他所说的党项，即指后来的西夏。他说：“灵武路自通远军入青冈峡五百里，皆蕃部熟户。向来人使商旅经由，并在族部安泊，所求赂遗无几，谓之‘打当’，亦如汉界逆旅之家宿食之直也。”这里的“打当”，应即是藏语的 gtan stong，gtan 为坐

① 《续资治通鉴长编》，卷三十五，淳化五年正月条。

垫、铺位，stong 为酬值，即是住宿所付的食宿费之意。这种在民家投宿付给酬值的习俗，与藏族部落中的习俗相同。《隋书》党项传说党项人“织犛牛尾及羖䍽毛以为屋”，说明党项人居住的是与藏族牧区相同的牛毛帐房，又说“服裘褐披毡以为上饰”，《宋史》夏国传记李元昊说：“衣皮毛，事畜牧，蕃性所便。”李元昊称帝后“始衣白窄衫，毡冠红里，冠顶后垂红结绶”，与唐初时刘元鼎所见到的吐蕃赞普“身被素褐，结朝霞冒首”的服饰相同。西夏人一般戴毡帽，穿毛织布衣（即褐衫）或皮袄，穿皮靴，腰间束带，上挂小刀、火石等用品，男子也穿耳戴耳环，也与藏族牧民的装束相同。西夏人的食物主要取自于畜牧业提供的肉类和奶制品，粮食和茶要用马匹和畜产品与宋朝交换，特别名茶叶要依靠和宋朝的贸易，这也与藏族牧区相似。

西夏人的婚姻实行氏族外婚制，《新唐书》党项传说；“妻其庶母、伯叔母、兄嫂、子弟妇，惟不娶同姓”。这说明党项人盛行收继婚制，但是严格实行同姓不婚，这也与藏族牧民的习俗相同。西夏人的亲属称谓由于受汉文化的影响比藏族复杂，但主要部分与藏语相同的也不少，如称祖父为“韈讹”，即藏语的 spo bo，称曾祖父为“堵韈讹”，即藏语的 gdod spo bo，称父亲为“韈”，即藏语的 'a pha，称母亲为“麻”，即藏语的 'a ma，称父辈为“芭不”，即藏语的 pha spun，称姑姑为“能”，即藏语的 'a ne 或 ne mo，称舅舅为“将”，即藏语的 zhang，又称舅舅为“乙”仍来源于藏语的 zhang，藏语安多方言读 zhang 为 yang，口语中称为 'a zhang 读音为 'a yang，在西夏语记音时因鼻韵尾 ng 弱化而记为“乙”。称公公、岳父为“吃讹”，此处的“吃”应读为“仡”，即藏语的 rgad po，与安多方言的习惯相同。称亲家翁为“夷波”，称亲家母为“夷磨”，即

是藏语中的sgyug po和sgyug mo，因西夏语中读rgya、sgya为ya的音，故记音为“夷波”、“夷磨”。称兄弟为“明姑”，即藏语的ming nu，即ming po和nu bo。又称兄为“浪”，即藏语的ming po，因安多方言读此词的古音mying po，故记音为“浪”。称姐妹为“皆”，即藏语的lcam，西夏语五行运算中称“金”（实为铁）为“皆”，而藏文为lcags，可见lca在西夏语记音中记作“皆”。又男子称姐妹为“囊”，即是藏语的sring mo。称同胞兄弟姐妹为“没囊”，即藏语的ming sring。称女婿为“摩”，即藏语的mag pa。关于西夏文化与藏文化的对比分析，还有待进一步的深入研究。

三

关于西夏与藏族在宗教上的联系，学者们早已注意到藏传佛教的僧人在西夏的活动以及他们在西夏的社会政治生活中所占有的重要地位，并对此做了不少研究和论述。在明确西夏与藏族的历史和文化关系的基础上，仍有必要对西夏与藏族的宗教关系做进一步的探讨。

生活在青藏高原上的藏族先民各部落在信仰佛教以前曾广泛信仰过崇拜多种神灵的原始宗教——苯教。在吐蕃王朝引进佛教并使佛教在社会上取得独尊的地位后，苯教在民间仍继续占有重要的地位。西夏的党项羌人的宗教信仰，也具有与藏族相似的特点。

西夏社会上除普遍信仰佛教外，巫术也很流行。主持这些巫术活动的巫师，西夏语称为“厮乩”，《辽史》西夏外记则说：“西夏语以巫为‘厮’也。”这个“厮乩”、“厮”都是藏语rtsis的音译，rtsis在古藏文中即是占卜、测算之意，rtsis pa即

指专门从事占卜的人。《宋史》夏国传下记载西夏人占卜的情形说："笃信机鬼，尚诅咒，每出兵则先卜。卜有四：一、以艾灼羊脾骨以求兆，名'炙勃焦'；二、擗竹于地，若揲蓍以求数（在地上破裂竹子，象用蓍草计算数目一样），谓之'擗算'；三、夜以羊焚香祝之，又焚谷火布静处，晨屠羊，视其肠胃通则兵无阻，心有血则不利；四、以矢击弓弦，审其声，知敌至之期与兵交之胜负，及六畜之灾祥，五谷之凶稔。"在藏族中也盛行许多占卜术，在敦煌藏文写卷中记载有骨卜、铜钱卜、鸟卜、骰卜等占卜的判词。其中的骨卜与西夏的"炙勃焦"十分类似。王尧、陈践先生解释说："P.T.1047号卷子，402行，残，现存193个段落，可以看作193次占卜的记录。所用的卜具是羊胛骨烧灼以验其纹或听其声，来判断吉凶。这种羊骨卜时间较早，所问的事，大多是军国大事（也有涉及个人生命和生活小事），而这种问卜的人大概都是大相之类的高官，问卜是通过职业的苯教巫师进行的。"如第8例："邦色苏孜问社稷，二十次皆为'则木巴约档'，吉，三代之久国王社稷兴旺；其后，社稷衰败。或，大本命神不悦，引来魔怪、妖精、瘟疫、厉鬼等。国王与尚论生命危险，大凶。若引劲旅出征，……劲旅能取胜一次。出现两个'萨拉恰迈'，自己要受轻伤。出现萨拉茹保，即战神卜。"第14例："邦色苏孜与当聂闷忠心耿耿于赞普驾前，卜问：如向李迷聂征讨，能否获胜？得此卦卜。以后，属地将扩增一倍，途中遇大财运，大吉。问个人、亲属生命安危否？问敌是否来犯？均吉。唯求事缓成。"[①] 按《敦煌本吐蕃历史文书》记载，邦色苏孜出身于

---

① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社，1988年版，第77—80页。

琼波家族，为后藏地区的首领，杀后藏小王，以后藏两万户投献松赞干布之父朗日伦赞，在朗日伦赞和松赞干布之时曾担任大相，后来在吐蕃贵族的内争中因谋叛松赞干布之事被察觉而自杀。从敦煌文书的这一卜辞看，早在松赞干布以前用羊骨占卜即已在藏族社会流行，因此西夏出兵之前必先占卜吉凶的习俗当是从吐蕃延续下来的习惯。

西夏人的羊卜中，除了要焚香祷祝外，还要“焚谷火布静处”，这类似于藏族的煨桑祭神，煨桑即是在烟火中放上青稞、酥油、柏枝等，使其冒出浓烟。煨桑是一种隆重的宗教仪式，藏族部落在出兵之前要煨桑祭神的事例，在《格萨尔王传》中有不少生动的描写。直到近代，甘青川藏族游牧部落在出兵之前，也往往要煨桑祭神。至于“擗算”可能实际上是看所裂竹片的单数、偶数判断吉凶，敦煌藏文文书中骰卜，可能也是按掷骰子的点数来判断吉凶。《宋史》夏国传还说西夏人“出战率用隻（单）日，避晦日”，这种崇拜单数认为单数吉祥的观念，在藏族苯教中也有反映，如苯教认为天有13层，吐蕃第一代赞普为天神七兄弟之子等。又称西夏“不耻奔遁，败三日，辄复至其地，捉人马射之，号曰：‘杀鬼招魂’，或缚草人埋于地，众射而还”。这种为战死者祭奠招魂的记载，亦见于吐蕃，《新唐书》吐蕃传记载，开元二年（公元714年）秋，唐将王晙、薛讷在临洮大来谷、武阶大败吐蕃，“虏大败，众奔突不能去，相枕藉死，洮水为之不流”。“吐蕃遣宗俄因子到洮水祭战死士，且请和”。《太平广记》卷480引咸通录吐蕃条记载了吐蕃为战死者招魂的实例：“唐贞元中，王师大破吐蕃于青海，杀吐蕃大兵马使乞臧遮遮（《新唐书》吐蕃传说‘贞元五年韦皋以剑南兵战台登，杀虏将乞臧遮遮、悉多杨朱，西南少安’。可见此战当发生在剑南西川）……或云是尚结赞男

女。吐蕃乃收尸归，有百余人行哭随尸，威仪绝异。使一人立尸旁代语，使一人问：‘疮疼乎？’代语者曰：‘疼’，即膏药涂之。又问曰：‘食乎？’代者曰：‘食’，即为具食。又问曰：‘衣乎？’代者曰：‘衣’，即命裘衣之。又问：‘归乎？’代者曰：‘归’，即具舆马载尸而去。译语者传也。若此异礼，必其国之贵臣也。”① 苯教的丧葬仪轨中，为死者驱鬼招魂也是一个十分重要的内容，吐蕃人相信人死的时候灵魂被鬼怪夺去，死者及其亲友因此而会得不到安宁，因此要举行一种仪式，把死者的灵魂从鬼怪那里夺回来或献祭品赎回来，使其回归其原先的处所即死者的尸体中，这样才能让死者顺利地到另一个世界去生活，死者的亲友也才能得到安宁。②

关于西夏人的鬼神观念，《西夏黑水桥碑》一开始就说：“敕镇夷郡境内黑水河上下所有隐显一切水土之主山神水神龙神树神土地诸神等咸听朕命”，此句的藏文为 cin yi bkyin gyi khong su vji navi stod smad du gnas pavi mngon dang mngon min ri chuvi lha dang klu btsan dang yul lha la sogs pa bdag gi bkav nyon cig③，由此可以看出，西夏人认为山、水、树、土地、地下都分别有神灵主宰，这些神灵有的有明确的形象，有的是隐蔽的。这种多神灵的观念与藏族苯教的神灵观念也是相同的。西夏重复仇，《旧唐书》党项传说：“尤重复仇，若仇人未得，必蓬头垢面，跣足蔬食，要斩仇人而后复常。”西夏立国后设有和断官来处理民事纠纷，杀人致死者按习惯要赔偿命价一百二

① 转引自王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社，1958年版，第10页。

② 参见褚俊杰：《吐蕃苯教丧葬仪轨研究》，《中国藏学》，1989年第3、4期。

③ 王尧：《西夏黑水桥碑考补》，《中央民族学院学报》，1978年第1期。

十千，一般多用牲畜交付。这种复仇、赔命价的习惯，见于吐蕃时代的藏文法律文书，而且明确规定各等级的人的命价不同，直到近代藏族游牧部落间杀人者及部落械斗中死人仍然多以赔命价了结。西夏在怨仇双方和解时要将鸡狗血参和酒中用髑髅（死人头盖骨）碗同饮，发誓赌咒说“若复报仇，谷麦无收，男女秃癞，六畜疫死，毒蛇入帐”。这种重颅碗（藏语称为 ka pva la）、重赌誓的习俗也与藏族相同。

由以上记载可以看出，西夏党项羌人在接受佛教之前也经历过漫长的多神崇拜（自然神灵崇拜）的阶段，由于党项羌本来是世居青藏高原的游牧部落，因此他们的原始宗教信仰与青藏高原上的藏族先民各部落的原始宗教信仰是相同的或基本一致的。虽然文献中还没有见到明确指出党项羌人信奉苯教的记载，但从西夏语称巫师为 rtsis 以及宗教信仰习俗看，党项羌人信奉过以占卜为主要内容的苯教的一支。

党项羌人最早与佛教接触，有可能与吐蕃王室接受佛教的时期相同，前述松赞干布的如容妃杰莫尊、牟尼赞普的如容妃朵甲，都出身于木雅，她们嫁到吐蕃时，正是吐蕃王朝崇奉佛教、建寺译经的佛教前弘期，因此吐蕃的佛教也可能影响到党项羌。《王统世系明鉴》说松赞干布在康地修建垅塘珍玛寺，用木雅人为工头，可能即是佛教传入党项的一种象征。党项羌北迁后，与藏族其他地区隔离，受吐蕃佛教影响的情况缺少记载，但从后来西夏建国后对佛教的管理和王室与佛教的关系看，西夏王朝在信仰佛教方面继承了吐蕃王朝的许多做法。

吐蕃王朝在“朗达玛灭佛”之后，佛教沉寂了一百多年，其间僧人藏饶赛、约格琼、玛释迦牟尼三人从西藏携经卷逃到青海，收徒贡巴饶赛，逐渐在河湟地区发展成藏传佛教的一个中心。在西藏佛教后弘中，这个中心起了重要作用，被称为

“下路弘法”。据藏文资料记载，贡巴饶赛曾到河西一带活动，其弟子多为甘青一带藏人。这些佛教活动影响到西藏，也可能会影响到在陕北盐夏一带的党项人。不过由于党项人在唐末五代一直与中原关系密切，汉地佛教和甘州回纥的佛教对党项羌也有重要的影响。1007 年，李元昊的父亲李德明因其母罔氏去世，李德明向宋朝请求到五台山修供十寺，宋朝派官护所供物到五台山。[①] 1030 年，李德明遣使向宋朝献马七十匹，请赐佛经一藏。由于这种影响，李元昊在继立之前就“晓浮图学，通蕃汉文字”。一般认为李元昊少年时通晓的蕃文应是藏文，那么藏传佛教的经典应当在党项人中也有传播。李元昊建国前后，更大力推行佛教，向宋朝请求佛经，并搜集佛舍利，建舍利塔。1045 年西夏派僧人吉外吉、法正等到宋朝，感谢宋朝第二次赐经事。[②] 这里的吉外吉，应即是藏语 chos rje 的译音，意为法主，是藏传佛教高僧的一种称号，如萨迦派即以 chos rje 称萨迦班智达，如果此说成立，李元昊时期西夏宫廷中就有藏传佛教僧人活动，并代表西夏出使宋朝。

西夏前期藏传佛教在西夏活动的情况，至今还未见到系统的记载，但从西夏建寺碑文、发愿文、译经题记中仍可见到一些蛛丝马迹。例如 1093 年西夏建感应塔及寺院，完工后立碑谶庆，碑文末尾的题名中有：庆寺都大勾当铭赛正嚷挨黎臣梁行者　庆寺都大勾当卧则罗正兼顶直罗外母罗正律晶赐绯僧　卧屈皆　　庆寺监修都大勾当三司正右厢孽祖乩介臣埋笃皆　庆寺监修都大勾当行宫三司正兼圣容寺感通塔两众提举

① 《宋史》，夏国传上。

② 《续资治通鉴长编》卷 156，转引自史金波：《西夏佛教的流传》，《世界宗教研究》，1986 年第 1 期。

律晶赐绯僧　药乜永诠等人。[①]“都大勾当”在黑水桥碑藏文中作 spyl vi zhal snga ba，这大概相当于后期藏传佛教寺院中管理行政事务的机构 spyi ba（吉哇），卧则罗正有可能即是后期藏传佛教寺院的 dbu mdzad slob dpon（领经师，掌管僧众学经事务）。《敕赐宝觉寺碑记》提到在甘州建卧佛寺的西夏国师嵬名思能早年曾随燕丹国师学习佛理[②]，这里的“燕丹”当即藏语的 yon tan，意为功德、智慧，可能这位国师来自西藏，也可能是以藏语 yon tan 作为国师的称号。《观弥勒上生兜率天经》后面的发愿文说：“谨于乾佑己酉二十年九月十五日恭请宗律国师、净戒国师、大乘玄密师、禅法师僧众等，就大度民寺作求生兜率内宫弥勒广大法会，烧施结坛作广大供养，奉广大施食并念佛诵咒，读西番、番、汉藏经，及大乘经典，说法作大乘忏悔。”这里的西番藏经指藏文佛经，番藏经指西夏文佛经，可见西夏在法会上诵经时同时使用藏文、西夏文、汉文佛经，而且藏文经典排在首位。藏汉合璧《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的题记说：“诠教法师、番汉三学院并偏袒提点、嚷美则沙门　鲜卑宝源汉译；显密法师、功德司副使、嚷卧英沙门；演义法师、路赞讹、嚷赏则沙门　遏啊难捺吃哩底梵译，天竺大钵弥怛、五明显密国师、讲经律论、功德司正、嚷乃将沙门　啰也阿难捺亲执梵本证义；贤觉帝师、讲经律论、功德司正、偏袒都大提点、嚷卧勒沙门　波罗显胜；奉天显进、耀武宣文、神谋睿智、制义去邪、惇睦懿恭皇帝再详勘。”[③]这里的

① 罗福颐：《西夏护国寺感应塔碑介绍》，《文物》，1981年第4、5期，收入《西夏史论文集》。

② 转引自史金波：《西夏佛教的流传》。

③ 罗炤：《藏汉合璧圣胜慧到彼岸功德宝集偈考略》，《世界宗教研究》，1983年第4期。

路赞讹即藏文的 lo tswa ba，意为译师，钵弥怛即班智达，都是藏传佛教中的习惯用语。正是由于藏传佛教在西夏占有重要地位以及藏语和西夏语的亲缘关系，所以西夏文《天盛年改定新律》第十一章规定，番、汉、吐蕃三族之人均可任僧官，但必须会念经诵咒，而且必须会念十四种经咒，其中吐蕃文（藏文）经咒即占半数（大方广佛华严经、般若波罗蜜多心经、金刚般若密多经、佛顶尊胜陀罗尼、佛说决定毗尼经、文殊师利名号诵、时轮经清净无垢光注疏），应选人还必须精通藏语。①

到公元 12 世纪，在西藏复兴的佛教因师承和修习方面的差异而形成各个教派，各教派又与地方新兴封建领主结合形成政教结合的地方势力。各教派对自己的活动有了比较系统的记录，西夏与藏传佛教的关系在这些藏文记载中更为清楚地表现出来。《贤者喜宴》记载，西夏国王特胡（学者们认为当指西夏仁宗仁孝）曾派遣使者到西藏楚布寺迎请噶玛噶举派的创始人都松钦巴（公元 1110—1193 年，1187 年创建楚布寺）到西夏去传法，都松钦巴未赴，派遣其弟子格西藏波哇代替他前往，被西夏国王尊为上师，当楚布寺兴建吉祥米聚佛塔时，他还送来了黄金、铜等物品。②《萨迦世系史》说八思巴的伯祖父扎巴坚赞（公元 1147—1216 年）任萨迦派教主时，他的一个弟子觉本当了西夏的国师，向萨迦寺奉献了许多银器珍宝以及一个可以将公鹿从角尖罩住的锦缎伞盖。八思巴初见忽必烈，在与忽必烈讲论西藏的历史时，说这柄伞盖是西夏国王所

① 黄振华：《略述吐蕃文化对西夏的影响》，载《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社，1984 年版。

② 巴俄·祖拉陈瓦：《贤者喜宴》，下册，第 1410 页。

献，以增强忽必烈对萨迦派的敬信。① 还有几种藏文史籍提到西夏王族的一支迁徙到后藏南木林一带，形成拉堆绛家族，扎巴坚赞有一名叫多吉贝的弟子即出身于该家族。拉堆绛家族对萨迦派的宗教和经济力量的发展起了重要作用，所以在元代该家族成为与萨迦派关系密切的拉堆绛万户长家族，出过几任掌握萨迦地方政权行政权力的萨迦本钦和朗钦。《拔绒噶举教法散论集》提到该派的桑结热钦曾在西夏居住 33 年，担任过西夏的帝师。《红史》记载的蔡巴噶举派创始人尚·蔡巴（公元 1122—1193 年）的著名弟子中有帝师热巴、国师多巴雍苏萨哇，他们也应是在西夏得到帝师和国师的头衔，其中的帝师热巴应即是拔绒噶举派的桑结热钦。②

在整个宋代，西夏成为藏族文化与中原文化交流的最重要的桥梁，同时由于西夏所处的地理位置，它也成为藏族文化与北方草原民族文化交流的主要桥梁。在西夏活动的一些西藏僧人从西夏又北上到蒙古草原，成为西藏与蒙古交往的开端，这为后来元朝的蒙古皇室统一西藏和西藏正式归入中国版图准备了条件，也为后来元、明、清三朝蒙藏关系的建立和发展打下了基础。《贤者喜宴》记载，蔡巴噶举派尚·蔡巴的另一个弟子（按《红史》的记载是尚·蔡巴的弟子涅麦仁波且释迦益西的弟子）藏巴东库哇等七人经过西夏到了蒙古，在山间修行，后被蒙古军派充牧羊人。有一次天降冰雹暴雨，周围的羊群尽死，

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社，1980 年藏文版，第 113 页。另见艾利奥特·史伯岭：《评拉堆绛家族世系》，载《中国藏学》，1992 年特刊，英文部分，第 272—277 页。

② 伦纳德·范·德·凯普：《关于大司徒绛曲坚赞的生平和政治活动》，注释 21，载奥地利维也纳大学 1991 年祝贺乌瑞教授 70 寿辰出版的文集《西藏的历史和语言》。蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981 年版，蔡巴噶举部分。

只有他因为作法祈祷本尊，所在之处未下冰雹，羊只未受损失。蒙古人向他询问原因，因语言不通，他用手指天，因此他被蒙古人称为能管天的有福德的人。成吉思汗即位（公元1206年）后约三四年，听到他的事迹，立即召见他。因他在西夏住过，熟悉西夏情形，衣着又与西夏人一样，所以受到正想攻灭西夏的成吉思汗的重视。他通过西夏人当翻译向成吉思汗讲说佛经，使成吉思汗对佛教有了一些信仰，但是由于道士（可能是指蒙古的萨满）和也里可温（基督教教士）的忌妒，他离开蒙古回到西夏。火猪年（公元1227年）成吉思汗灭亡西夏时，蒙古军摧毁了许多佛寺，他到成吉思汗身边请求，被成吉思汗尊为告天的长老，成吉思汗的幼子拖雷之妻赛因额客（即唆鲁禾帖尼）母子担任他的施主。他通过翻译向成吉思汗讲说因果，劝说成吉思汗信奉佛法，因此成吉思汗发布了免除僧人差税兵役、不准在寺院驻兵的诏书，还修复了西夏地区的一些佛寺。窝阔台即位后不久，藏巴东库哇去世，临终时遗言要蒙古人迎请他的师兄弟贡噶巴。贡噶巴到蒙古后，赛因额客母子请求他传授佛法，奉他为上师，他还曾私下预言忽必烈有继大汗位的福分。因此后来忽必烈一家与蔡巴噶举有特殊关系，对蔡巴噶举特别敬重。[①] 与此类似，《安多政教史》记载，有一个出身于青海地区的藏族僧人西纳格西到萨迦寺学经后，与觉摩隆、蔡贡塘的僧人结伴前往蒙古，拜见了成吉思汗，因他能作法降雨，受到成吉思汗敬重，被留在成吉思汗身边。其家族后来在元代显赫一时，有的在朝廷任职，有的在西宁附近

① 《贤者喜宴》，下册，第1414—1416页。

被封为宗喀万户。[1] 1247年年初在凉州举行的阔端与萨迦班智达的奠定西藏与元朝政治关系的历史性的会见，西夏也是一个重要的促成因素。阔端在蒙古灭亡金朝后受封凉州，统治西夏故地。其下一步经营目标自然转向广大藏族地区，1239年阔端派多达那波领兵入藏，是以原西夏统治地区为基地，接着阔端采取迎请西藏宗教领袖的办法来争取西藏的归附，在相当程度上是仿效了西夏王室的传统办法，阔端邀请萨迦班智达的信在行文和语气上与西夏国王邀请藏族僧人丹巴·噶尔·宣努多吉的信件相似，有可能就是由西夏的佛教僧人帮助拟写的。萨迦班智达毅然接受邀请携八思巴和恰那多吉赴凉州的原因，自然不完全是藏文史籍所说的他的伯父扎巴坚赞对他所做的关于北方蒙古人的预言，萨迦派僧人在西夏的活动并由此使萨迦班智达了解蒙古的兴起和北方及中原的政治形势的剧烈变化，应该是更为重要的原因。萨迦班智达到凉州后，很快获得阔端的完全信任，除了他按照阔端的要求从西藏前来商定了西藏归附蒙古汗国的办法并写信劝告西藏僧俗首领们接受，还为阔端治好腿病以外，萨迦班智达提出阔端的前世曾是西夏的一位国王，被臣下害死，因为一宿业投生为成吉思汗的孙子，统治西夏地方，从宗教上为阔端统治西夏故地提供了一种合理的依据，也应当是一个重要原因。[2] 蒙古征服西夏，经过十几年的残酷战争，西夏人的反抗是十分顽强的，萨迦班智达将西夏历史上皇族内争（一般认为是指宗室镇夷郡王安全废黜桓宗纯佑，纯佑

---

① 智观巴·贡却乎丹巴绕杰：《安多政教史》，甘肃民族出版社，1982年藏文版，第166—167页。另见色多·洛桑楚臣嘉措：《塔尔寺志》，青海人民出版社，1982年藏文版，第255页。

② 达钦·阿旺贡噶索南：《萨迦世系史》，民族出版社，1986年版，第127—128页。《红史》、《汉藏史集》的木雅王统部分。

被废后随即死去，安全自立为夏襄宗，数年后亦被废死去）与蒙古灭西夏结合起来，解释阔端对西夏的统治，说明萨迦班智达对西夏的历史是熟悉的，他提出的这一因果说巧妙地适合了阔端的需要，因此他很快被阔端尊奉为各种宗教人士的首座，并在凉州专门为他建寺，请他安住。

原载《藏学研究论丛》第 3 辑，西藏人民出版社，1993 年

《大乘要道密集》与西夏王朝的藏传佛教

约在公元1930年以后不久，在北京的一些修炼佛教密宗的佛教徒和学者，得到一部由清朝皇宫流传出来的藏传佛教的一些密宗修习法本的汉译文汇集而成的文献。由于其中有四篇题款为“大元帝师发思巴集”、“大元帝师发思巴述”和“发思巴辣麻集”，还由于在这些文献的传述者、编集者和翻译者中，八思巴最为汉地的佛教人士熟知，所以这部文献当时就被认定是元朝初年帝师八思巴给元世祖忽必烈传法而留下来的密宗法本的汉译本，是元、明、清三朝宫廷秘藏的佛法珍本。基于这样的认识，在把这部文献印行时，将书名题为《大乘要道密集》，并且将作者署名为“元朝八思巴国师译集”。此书印行后，一直受到汉地修持和关心佛教密法的僧俗各界人士的重视，前后数次翻印，流布于海内外。关于这方面的情况，台湾佛教居士张世宗在该书最近的一次印行时所写的序言中说：“再者，印度毗斡巴大师于人间成就喜金刚佛果位，其传承于西藏萨迦派十三大法中最重要之极顶者，乃‘喜金刚圆满次第’，摄而为三灌顶道修证之理——道果宗要，藏传 lam vbras

(朗者)，'朗'译'道'，'者'译'果'，(本书) 原为'朗者'各次第细节分别逐难之疏解，最先由元初忽必烈帝师发思巴传，集成十册，秘本珍藏于皇宫。清乾隆二十五年，由热河行宫敬书发行，改订四卷，秘藏北京故宫。民国二十年，宝珍上师于北京极乐庵禅林传授大威德金刚法，受灌者十余人，正讲解《大威德金刚圆满次第》时，发现四卷本，曾蒙北京白塔放大白光，吉祥瑞应，弥久不散，上师允为密法大兴之先兆，并与予会者印行五十本。续有诺那上师大弟子王理成居士，再集各地密乘大德净资，宣纸为身，黄锦为面，外加锦缎套，庄严无比，印行于大陆持密者，题名《大乘要道密集》。1961 年，肖天石先生由赣江余香芝者居士处得宣锦本，南怀谨老师为之跋，影印再版于台湾。1983 年，金刚乘学会刘锐之上师将之列为金刚乘全集之一印行。民国 1992 年，挚友赖仲奎、谢勇文居士与余共同依陈健民上师《道果探讨》一文，按理趣、实修深浅次第，从新剪裁排订，即是本书现前之面目。实为中国无上瑜伽部最先有修证系统之传译，而其过程，时空人事，交错横互，方现于目前，诚有不可思议者在。"① 而担任该书最近一版的整编工作的陈健民上师在其《道果探讨》一文中也述及该书的刊印及整理过程，以及他自己与该书在几十年中的法缘关系："《大乘要道密集》初次影印，约在民国二十年前后，

① 元朝八思巴国师译集、民国陈健民上师整编、赖仲奎等纂集《萨迦道果新编》，慧海书斋民国八十一年九月（1992 年）初版，台中，张世宗序，第 2—3 页。另据王尧介绍，宝珍上师是一位在五台山修行的蒙古僧人，名官却多吉即宝金刚，约在 1920 年由五台山到北京传法，得到宫廷传出的法本，由周叔迦居士出资翻印了 50 本，王森先生保存有一部，王尧 20 世纪 60 年代曾在王森先生处见到。80 年代时王尧在刘锐之上师处得见《大乘要道密集》印本后，曾著《评元代宫廷佛教经典》一文，收入南京大学出版的纪念韩儒林先生的文集中。

王理成居士董其事。王随诺那先师来湘宏法，兼为此法典募捐。吾友醴陵李金陵居士时居长沙，捐款独多。宣纸为身，黄锦为面，夹页单印，外加锦套，庄严法宝，无可伦比。湖南分得百本，然重寄一次，多得百本，王理成居士赞叹此事，谓若那先师悬记弟子中成就较多者，以湘省为最。余蒙李金陵居士赠送一部，恭读再四，觉其中又残缺及颠倒处，早怀整理之志。其后赴峨眉山闭关，未暇著笔。出关后，乘汽车赴成都佛学社，偶然车中入定，见一大圆月如面盆宽，中有喇嘛头面，然未曾相识。既到成都，遇萨迦派登尊扎巴上师一如月中影像。时上师初到成都，尚无人求法。余心知宿缘有份，可充弟子，乃长跪求之，并告以车上定中所见，上师亦深以为师资相契有缘，乃尽其萨迦派大法如喜金刚等，连传数日，参加者唯四川刘立千居士及余二人耳。刘事先曾在书市得《萨迦派空行母拳法》一书，亦正余所欲求之法。灌顶后上师为我二人弓自示范，是为余学习七派金刚拳法之第一次。其后余以汉藏教理苑开学在即，不能不回重庆重度粉笔生涯。上师所传《道果》等经文，无暇翻译。其后朝德格萨迦寺，蒙宗萨亲尊仁波且于其闭关房中，就闭关功课余暇，破格传授‘三红法’。此三红法为萨迦派十三大法宝中最易感应者。发思巴即以修其中一尊名‘咕噜咕噜’者而得为元帝国师。余因恐本书之‘饮空赎命法’不详尽，亦曾求师示范，始知饮空之具体办法，详见下文。此次自由出版社肖天石先生曾为此书专程走访香港，作第二影印，又蒙赵夷午长老邮寄北天竺五槐茅篷，使得重新温

读，而益觉整理之不可缓矣。”[①] 由此可见，该书从20世纪30年代重新发现以来，已经有以下几次影印发行：

1. 宝珍上师于北京极乐庵禅林为弟子众印行五十本。

2. 王理成居士集资印行宣锦本，仅湖南一省即得到二百本，故此次印数应当较多。也是在此次印行时该书题名为《大乘要道密集》。

3.1962年台湾自由出版社肖天石以宣锦本为底本影印再版。

4.1983年台湾金刚乘学会刘锐之将该书列为金刚乘全集之一种出版印行。

5.1992年台湾慧海书斋赖仲奎等按照陈健民《道果探讨》一文重新整编次序，新版于台中，书前有张世宗序，书后附录陈健民《道果探讨》以及法尊法师《萨迦派史略》，并改书名《萨迦道果新编》。

此外，台湾某佛教出版社还将该书的主要部分用铅字重新排版印行，书名仍为《大乘要道密集》，因其内容减少较多，又是重新以铅字排版，故本文不将其列入。

据2002年在北京大学访问进修的西北民族学院的才让副

---

① 《萨迦道果新编》，第437—438页。此处提及的诺那先师亦称诺那呼图克图，是民国时期在汉地传法的一位著名西藏僧人，他是昌都嘎拉寺僧人，号结仲喇嘛，清末民初时帮助入藏川军，在统领彭日升部下任职，1918年藏军攻打昌都，彭日升战败，诺那喇嘛和彭日升都被俘，被监禁在工布，彭日升死在第穆寺，诺那喇嘛后来逃脱，经印度到北京传法，自称呼图克图，会见九世班禅，后又入川传法，经四川军阀刘湘推荐为蒙藏委员会委员，住南京净觉寺，弟子众多。黄慕松入藏时得知他是自称呼图克图，回南京后将其革职，于是他又到北京活动。1935年红军长征过甘孜，刘湘举荐他为西康宣慰使，因与西康军阀刘文辉有矛盾，被撤职押解出西康，在甘孜病死，年74岁。见《西藏地方志资料集成第二集》，中国藏学出版社，1997年版，第76—77页。

教授告知，该书富丽堂皇的宣锦本，在北京大学图书馆中仍有收藏，且作为珍本，不能借出，亦不能复印。实际上最早研究该书的可能是大陆的学者吕澂先生，他在 1942 年华西协和大学中国文化研究所专刊《汉藏佛教关系史料集》中即对《大乘要道密集》做过介绍和分析探讨，他也认为此书是在元代翻译的。他说："《密集》中各种译本皆无年代题记。今从译文译师考之，大约出于元代大德、至正之际，其证有三：（一）《密集》卷三宝昌传译《解释道果逐难记》引《文殊真实名经》云'过去正等觉等已说'，又卷四慧幢译《大手印配教要门》引《文殊真实名经》云'决定出于三乘者，住在于彼一乘果'，皆用元代释智所译《圣妙吉祥真实名》之译文，释智译本在大德十一年以前即已收入弘法寺大藏。其后，至大初，沙罗巴不惬释智所译，又重出《文殊最胜真实名义经》，参酌梵籍，改正名句，颇雅驯可读。宝昌、慧幢引《真实名经》译文不用沙罗巴所翻者，当是时代在前，未及见之也，故宝昌、慧幢二家之译，最迟亦应在大德年间。（二）《密集》中莎南屹罗所译之籍独多，莎南之师承即见于《密集》卷四《苦乐为道要门》后记，记云：'此师传者，世上无比释迦室哩（二合）班的达，枯噜布洛拶瓦，看缠洛不罗（二合）巴，看缠爹瓦班，看缠屹罗（二合）思巴孺奴，看缠莎南屹罗，法尊萨南监藏。'按《苦乐为道要门》属于百八通轨，故五代达赖喇嘛《闻法录 lnga pavi gsan yig》亦尝记其传承，与《密集》所载大同，今据以堪定各家藏文原名如次：kha che pan chen khro lo lho brag pa grags pa gzhon nu bsod nams grags pa bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan（原注：见五代达赖全集 kun mkhyen lnga pavi gsung vbum，kha，p138a）。复检校嘉木样《西藏佛教年表》（bstan rtsis re mig）莎南屹罗（福称）卒于元顺帝至正十七年（西历公

元1357年）（原注：见 bstan rtsis re mig，p.12a）。其资（弟子?）莎南监藏生于元仁宗皇庆元年，卒于明太祖洪武八年(公元 1312—1375 年)(原注：见同书，bstan rtsis re mig，pp.10b，12b)。故莎南屹罗之翻译传授，当在至正年间。"[①] 只是在 20 世纪 50 年代以后，在大陆的学者中知道此书的人不多，也没有人对此书继续研究，所以整理和介绍的工作只有香港和台湾的一些佛教界的人士在做。另外，在 80 年代中，美国学者白桂滋对该书做了一番探讨，他虽然否定该书是由八思巴编成的说法，但是也认为该书中的绝大多数文献是在元代汉译的。他写道："我对《大乘要道密集》的内容所作的颇为粗略的考查使我得出这样的结论：八思巴本人并未编辑这部文献集。然而，里面收集了许多元代萨迦派文献，因此可以肯定，这部文献集中绝大部分（如果不是全部的话）文献是元代所作。"他还正确地指出："除了集子中某些文章的内容本身外，或许特别使藏学家们感兴趣的是文章的短序和题记。其中常常要给出某篇文献的传承过程，也可以辨认出某些熟悉的名字——比如玛尔巴喇嘛、米拉日巴、日琼巴上师等。任何一位想研究西藏历史音韵学的学者可能都会对散见于整部著作中的藏、梵文词汇和姓名感兴趣。"[②]

自 80 年代以来，该书在大陆研究藏传佛教的学者中再次

---

① 吕澂：《汉藏佛教关系史料集——导言》，华西协和大学中国文化研究所专刊 28，第一册，1942 年成都印行。

② 白桂滋著，邓小咏译：《迄今无解而归于八思巴名下的元代文献集》，原文载《西藏与佛教研究——纪念乔玛诞生 200 周年》，布达佩斯，1984 年版，汉译文载《国外藏学研究译文集》第十三辑，西藏人民出版社，1997 年版。另有方骏译文，将题目改为《一部珍贵的元代佛教文献》，载《国外藏学动态》第 2 期，1987 年。

受到重视。王尧教授 80 年代中期在香港讲学时，得到该书，与刘锐之先生有过交往，并热心介绍笔者与刘锐之先生通信，刘锐之先生曾计划邀请笔者到香港翻译藏文经籍，后因种种原因未能实现，但因此之故，笔者七年前在青海社会科学院工作时，曾得到刘锐之先生惠寄的《大乘要道密集》一本。笔者当时因为曾翻译和研究过萨迦派的一些历史典籍，故特别留意于书中有无关于萨迦派历史的记述，但是翻检一遍以后，收获不多，只是在传述者和翻译者的名字中对比出萨迦五祖中的萨钦贡噶宁波、杰尊扎巴坚赞、萨迦班智达贡噶坚赞和帝师八思巴等人的名字，但是没有提到他们的生平事迹的记载，另外还有一些人名和称号等，在萨迦派的其他著作中从未出现过，也难以考究，所以当时没有能够去做进一步的探讨。1999 年 4 月，笔者有机会到哈佛大学燕京学社做访问学者，有幸在参观纽约庄严寺时，请得《萨迦道果新编》一册，又从在哈佛大学梵文系攻读博士的刘国威先生那里见到 1962 年自由出版社所出的《大乘要道密集》和删节过的铅字排印本。这样，也是由于诸多因缘，才得见本书的最近的三种影印版本，了解前人对本书所做的探讨。在重复研读本书时，笔者还受到与哈佛大学梵文系范德康（Leonard W.J.van der kui jup）教授讨论西夏以及元代藏传佛教萨迦派和噶举派的一些历史问题的启发，对本书从更广泛的角度来进行思考，使得原先存于脑海中的许多疑问逐渐有了一些新的认识。

综观前人对本书的认识和探讨，可以看到一个显著的特点，由于最初能够接触到本书的绝大多数是佛教密法的修行者，他们对本书的感受和认识主要是从修行的角度来考虑的，至于从历史文献学的角度考虑，他们往往满足于认识此书是从元代开始的萨迦派上师在宫廷所传的密法的修行法本的汉译

本，并且简单地将其归结为是元朝的八思巴国师汇集和翻译的，并依据这种认识，将本书认定为完全是萨迦派的密法的法本。陈健民上师作为萨迦派的传人，基于这种信念，对本书的研读和探究用力最多，而且由于他是亲身修习萨迦派密法达数十年之久的学者，所以能够从修行和体念密法的角度全面评价本书的价值。他在《道果探讨》一文中，对以下涉及文献学的内容进行了探讨：

1.《道果》完全否？如不完全，将如何补救？

2.此密集中所有深浅诸法，是否曾依照次第排列？如未依照次第，如何调整，使成合法体系？

3.抄写时有无故意排错者？有之，如何改正？

4.抄写时有无错字？

正是由于认为萨迦的密法法本有不能轻易示人的规则，并且相信宫廷中的抄写者为了这一规则有意排乱排错，所以他在整理时，把大半的注意力集中到补足道果法的遗缺、排订符合修行所需要的次第方面。在用萨迦派的修行者的眼光对全书进行了探究以后，他认为："本书各法，共有单独之标题七十余种，其排列次第，错乱异常，一览便知。其中所载卷数页数，皆系影印时所定。每卷能有两个以上之第一页，尤属错误。"所以他在整理过程中，"兹将本书各法依一般密宗诸法体系之先后而重新排列，以便实修，而省读者辗转探究线索之劳。"①

实际上，《萨迦道果新编》一书依据陈健民上师的《道果探讨》的文章，排列出的篇目达到83篇之多，并且按照密法的理趣部和实修部两大部分，按次序排列。我们在此基础上，

① 《萨迦道果新编》书后所附陈健民《道果探讨》，《萨迦道果新编》，第437—498页。

将全书的篇目列出，并为方便从文献学和历史学的角度来对本书进行探讨，我们将书中各篇原有的传法者、汇集者、翻译者的名字、称号等一并列出，以便进行简要的分析和讨论（部分篇章没有传法者、汇集者和翻译者）。

第一　理趣部

一、理论解析部分

1. 道果延晖集（1—38页）　持咒沙门莎南屹啰集译

2. 五缘生道（38—45页）　大萨思嘉班帝怛普喜幢师述

3. 五缘生道（45—47页）

4. 含藏因续记文（48—51页）　大瑜伽士名称幢师述　持咒沙门莎南屹啰译

5. 四量记文（51—54页）　大瑜伽士名称幢师述

二、涉及实修部分

6. 解释道果语录金刚句记（55—84页）
北山大清凉寺沙门慧忠译
中国大乘玄密帝师传
西番中国法师禅巴集

7. 解释道果逐难记（85—123页）　甘泉大觉圆寂寺沙门宝昌传译

8. 引上上中下三机仪（124—130页）　大瑜伽士名称幢师述

第二　实修部

一、加行法

9. 大金刚乘修师观门（131—145 页）　大萨思嘉班帝怛著哩哲斡上师述　持咒沙门莎南屹啰集译

10. 观师要门（145—148 页）　大元帝师发思巴集　持咒沙门莎南屹啰译（本篇末尾又记：观师要门，发思巴谨按著哩哲斡上师幽旨而述）

11. 成就八十五师祷祝（149—159 页）　大金刚座师造

12. 修习自在密哩瓦巴赞叹（160—161 页）　（本篇末尾记：修习自在密哩瓦巴祷祝　洛拶瓦贡噶儿二合监藏班藏布于萨思嘉集　愿利众生）

13. 师承等处奉集轮仪（162—164 页）　本篇所赞颂的师承为：金刚亥母——萨斡哩巴·得哩斡——大师金刚手——大师巴波无生——大师末则啰（二合）孤噜——大师辣麻胆——大师智金刚[1]

14. 无生上师出现感应功德颂（165—168 页）　马蹄山修行僧拶巴座主依梵本略集

15. 总释教门祝祷（169—173 页）　文末题款：总释教门祝祷　法尊最妙上师之仆摄啰监藏班藏布书

---

[1] 关于《大乘要道密集》中两次出现的智金刚，谢继胜博士向笔者提供了一件近年在宁夏出土的西夏王朝时期的文物的照片，上面有"国师　知金刚"，并有"实幽（由）玄密上师真要门"等文字，说明此处的智金刚当是西夏王朝的国师智金刚，为西夏王朝时期的人物，那么，作为智金刚的上师的大乘玄密帝师也必然应当是西夏王朝的帝师。

16. 菩提心戒仪（174—179 页） 公葛朋上师录 持咒沙门莎南屹啰译

17. 三根四灌法（180—183 页）

18. 金刚句说道时灌仪（184—186 页） 大瑜伽士名称幢师述

19. 摄受承不绝授灌记文（187—191 页） 大瑜伽士名称幢师述

20. 授修习敕轨（191—197 页） 大瑜伽士名称幢师述（本篇结尾的偈颂说：为他将此甚深义，吉祥白地大法席，志诚顶受名称幢，净莲足尘余敬书，由此金刚句甚幽，曾无有人述明文，应他劝缘普喜幢，叙迄愿上承忍受）

21. 上师二十五位满托辣 （198—201 页）

二、下三部法并附杂法

22. 弥勒菩萨求修（201—203 页） 发思巴辣麻集（篇末记：圣弥勒菩萨求修作法，按巴哩洛拶瓦要门，尊德萨思嘉巴语诀）

23. 敬礼正觉如来修习要门（204—207 页）

24. 五方佛真言（208—209 页）

25. 拥护坛场真言（210—211 页）

26. 阿弥陀佛临终要门（212—213 页）持咒沙门莎南屹啰译（篇末记：此师传者：文殊菩萨传与胜一切冤［敌］接怛哩上师，此师传与大金刚座师，此师传与小金刚座师，此师传与巴哩啰拶斡师，此师传与大萨思嘉斡师，此师传与大哲尊巴师，此师传与萨思嘉班帝怛师，此师传与思纳哩探斡师也。）

27. 修习自在拥护要门（214—216 页） （篇末记：修习自在拥护要门最极明显，发思巴集竟）

28. 修习自在摄受记（217—218页）

29. 北俱芦洲延寿仪（219—221页） （文中提到：看缠布思端巴——）

30. 十种真性（222页）

附杂法如次：

31. 圣像内置总持略轨（223—227页） 天竺圣诸冤敌节怛哩巴上师述 持咒沙门莎南屹啰译

32. 略圣住法仪（228—231页） 大元帝发思巴述 持咒沙门莎南屹啰译

33. 除影瓶法门（232—233页） 大瑜伽士名称幢师述

34. 截截除影法门（234页）大瑜伽士名称幢师述

35. 大菩提塔样尺寸法（235—239页） （篇末记：大菩提塔样尺寸，卜思端二合集 能达声因二明令缠商加勒二合书竟）

36. 水则配时要门（239—240页）

37. 服石要门（241—244页）

38. 略烧施法（244—245页） （文末记：观巴斡师说此要门有大摄受）

三、无上瑜伽部初灌所摄法

39. 身中围事相观（246—249页）

40. 座等略文（249—253页） 大瑜伽士名称幢师述

四、无上瑜伽部二灌所摄法

41. 十六种要仪（253—254页）

42. 拙火定（254—270页）

43．九周拙火定剂门（270—272 页）
44．光明定玄义（273—274 页）
45．梦幻定（274—275 页）
46．幻身定玄义（275—278 页）
47．治风剂门（279—282 页）
48．对治禅定剂门（282—284 页）
49．除定障碍齐门（284—288 页）
50．辨死相（289—294 页）
51．转相临终要门（294—296 页）
52．迁识三根四中有（即 17：三根四灌法，296 页）
53．迁识所合法（296—299 页）
54．赎命法（300 页）　大瑜伽士名称幢师述
55．明点观（300—302 页）

五、无上瑜伽部三灌所摄法

56．依吉祥上乐轮方便智慧变迁运道玄义（303—316 页）佑国宝塔弘觉国师沙门慧信录
57．大乘密藏现证本续摩尼树卷（317—367 页）　大萨思嘉知宗巴上师述　持咒沙门莎南屹啰译
58．明印五种姓（368 页）
59．护菩萨要门（369—370 页）

六、无上瑜伽部四灌所摄法

60．大手印四种收心（371 页）
61．那弥真心四句要门（371—372 页）
62．六要记文（372—374 页）
63．新译大手印不共义配教要门（375—393 页）　大巴弥

怛铭得哩斡师集　果海密严寺玄照国师沙门惠贤传　果海密严寺沙门惠幢译

64. 新译大手印顿入要门（394—395 页）　果海密严寺玄照国师沙门慧贤传　果海密严寺沙门慧幢译

65. 大手印引定（396—406 页）

66. 大手印伽陀支要门（406—409 页）本篇开头处记："然此要门师承次第者，真实究竟明满传与菩提勇识大宝意解脱师，此师传与萨啰曷师，此师传与萨啰巴师，此师传与哑斡诺帝，此师传与辣麻马巴，此师传与铭移辣啰悉巴，此师传与辣麻辣征，此师传与玄密帝师，此师传与大宝上师，此师传与玄照国师。"

67. 大手印纂集心之义类要门（409—411 页）

68，新译大手印金璎珞要门（411—418 页）　本篇开头处记："其师承者，萨斡哩巴传与铭得哩斡师，此师传与巴波无生师，此师传与末则啰二合孤噜师，此师传与玄密帝师，此师传与智金刚师，此师传与玄照国师。"篇末又记："路赞讹辣麻光萨译西番。"

69. 大手印顿入真智一决要门（418—419 页）

70. 大手印顿入要门（419 式）

71. 心印要门（420—422 页）

72. 大手印静处八法（422—423 页）

73. 大手印修习人九法（423—424 页）

74. 大手印三种法喻（424—425 页）

75. 大手印十三种法喻（426—427 页）

76. 大手印九喻九法门（426—427 页）

77. 大手印八镜要门（427—428 页）

78. 苦乐为道要门（429—430 页）本篇末尾记："此师传

者，世上无比释迦室哩二合班的达　枯鲁布洛拶瓦　看缠洛不啰二合巴　看缠爹瓦巴　看缠屹啰二合思巴孺奴　看缠萨南屹啰　法尊萨南监藏”

79. 于大手印十二种失道要门（430 页）

80. 大手印除遣增益损减要门（431 页）

81. 大手印修习人九种留难（432 页）

82. 大手印湛定鉴慧觉受要门（433—434 页）

83. 大手印九种光明要门（434—435 页）

在本文中，我们准备主要依据上面列出的这些篇目和传法者、汇集者、翻译者的署名和师传记录，从历史文献的角度来讨论与西夏王朝时代以及元代的藏传佛教历史有关的一些问题。此种师传记录，在藏文文献中有一个专门的名词叫做“听法笔记”或者“受法录”，东嘎·洛桑赤列老师早就从藏文文献目录学的角度论述过这种听法笔记的重要性，认为这些记载往往有其他资料无法替代的重要作用。[①] 东嘎·洛桑赤列老师的这一教导，在探讨《大乘要道密集》的有关问题时，确实是一个十分宝贵的指示。

（1）本书中的传法和汇集者

前人在整理和影印本书时，既然给本书起名为《大乘要道密集》，就还需要为本书署名一位作者。在书中各篇的传述者和翻译者当中，以大元帝师八思巴的地位最高，对藏、汉、蒙古历史上的佛教文化交流贡献最大，也最为汉地佛教人士所熟知，因此在没有仔细考虑的情况下，人们就很自然地将本书传述和翻译全部归功于他，将本书署名为“元朝发思巴国师译

---

① 东嘎·洛桑赤列著，陈庆英、敖红译：《藏文文献目录学》（上），载《西藏研究》，1987 年第四期。

集”。从今天来看，这其中有着不小的误会在里面，不过这种误会也可以说是一种好心的误会。以八思巴的名望和影响就足以坐实本书是元明清皇家宫廷秘藏的估计，使本书迅速引起佛教界人士的重视，为本书的几次刊印起了很好的推动作用。不过这样的署名也使很多人以为本书完全是由八思巴自己编成和翻译成汉文的，使他们在得到本书后，以一部有严密系统并且是在宫廷中实际使用密法修习的法本的要求来阅读，结果感到和自己的期望有很大的差距。所以有许多人认为本书是故意排乱而不让没有修习过密法的人读懂的，所以把主要关注点放在了恢复全书的教法系统上，因而不能深入地探讨与本书有关的历史问题。实际上，本书中可以确定是八思巴传述或集录的只有四篇，即是：10. 观师要门：22. 弥勒菩萨求修；27. 修习自在拥护要门；32. 略胜住法仪。这四篇都是短文，合起来也不到十五页，还不够全书的二十五分之一。因此，将《大乘要道密集》（《萨迦道果新编》）署名为“元朝发思巴国师译集”是很不准确的，至少也应当署名为“元朝发思巴国师等译集”，方符合实际。

除了八思巴以外，本书中的传述者还有几位萨迦派前期著名的大师，只是他们在书中的名字的用字和明清以来通常翻译藏族人名的用字有所不同，所以人们并不是只要看到名字就能够立即确定他是哪一位大师。这几位大师中有“萨迦五祖”中的第三祖扎巴坚赞（公元 1147—1216 年，他是八思巴的伯祖父）他在书中经常被称为“大瑜伽士名称幢师”。扎巴坚赞的藏文为 grags pa rgyal mtshan，意思为“名称幢”，书中用意译，而现今常用音译。他以此名传述的名篇是：4. 含藏因续记文；5. 四量记文；8. 引上中下三极仪；18. 金刚句说道时灌仪；19. 摄受承不绝授灌记文；33. 除影瓶法；34. 截截除影法；

40. 座等略文；54. 赎命法。此外还有一篇也是由他传述的，只是署名的形式不同。此即是：57. 大乘密藏现证本续摩尼树卷，署名为“大萨思嘉知宗巴上师述”，这里的知宗巴是藏文 rje btsun ba 的音译，其意为“尊贵者”、“高贵者”，是萨迦派人对扎巴坚赞最常用的尊称，见于萨迦派的文献之中。同时，这一称号还见于：26. 阿弥陀佛临终要门的师传录中，写作“大哲尊巴师”，“哲尊巴”与“知宗巴”一样，是藏文 rje btsun 的音译。有趣的是，清代外蒙古的格鲁派的宗教领袖哲卜尊丹巴活佛的称号中的“哲卜尊”也是 rje btsun 的音译，而且所用的“哲尊”二字竟然与几百年前的写本上所用的字一样。

本书中另一个重要的萨迦派的传述者是西藏历史上非常著名的萨迦班智达（公元 1182—1251 年，他是八思巴的伯父，也是八思巴青少年时代最主要的上师），他是萨迦五祖中的第四祖。他传述的篇章有：2. 五缘生道，题款为“大萨思嘉班帝怛普喜幢师述”其中的“萨思嘉班帝怛”即就是“萨迦班智达”，“普喜幢”是萨迦班智达的藏文名字 kun dgav rgyal mtshan 意译，其中 kun dgav 为普喜，rgyal mtshan 为幢，若按现今常用的音译则是“贡噶坚赞”。还有 9. 大金刚乘修师门，题款为“大萨思嘉班帝怛著哩哲斡上师述”，这显然也是指萨迦班智达，因为“著哩哲斡”即是藏文 chos rje pa 的音译，意为“法主”、“教法之主”，是萨迦派人对萨迦班智达常用的一种尊称。如本书的第十篇八思巴所集的“观师要门”的篇末题款说“观师要门，发思巴谨按著哩哲斡上师幽旨而述”，即是说该篇是八思巴按照自己的上师著哩哲斡即萨迦班智达的说法而转述的。另外，第二十篇“赐修习敕轨”一文，署名为“大瑜伽士名称幢师述”，也完全可以确定为萨迦班智达的作品，因为该文末尾的偈颂说：“为他将此甚深义，吉祥白地大法席，志诚

顶受名称幢，净莲足尘余敬书，由此金刚句甚幽，曾无有人述明文，因他劝缘普喜幢，叙迄愿上承忍受"。这也就是说，这一篇修习仪轨本来是萨迦寺的大法台名称幢（扎巴坚赞）传授给萨迦班智达的，由于语义深幽，没有人写过注释，在别人的请求下，普喜幢（贡噶坚赞，即萨迦班智达的名字，其意即为普喜法幢）写了此文，以便传播。在这里，既是萨迦寺法台名称幢的弟子，又名叫普喜幢的，当然只能是萨迦班智达了。附带需要提及的是，这里的"吉祥白地"是指萨迦寺，这是一种十分罕见的翻译法，可以说是仅见于这部《大乘要道密集》的这篇译文之中，与它对应的藏文是 dpal ldan sa skya pa，即就是"具吉祥萨迦派"。sa skya（萨迦、萨思嘉都是它的音译）的本意是"灰白色的土地"，是因为萨迦寺建在本波日山的一片灰白色的山崖下面而得名为萨迦寺，后来又成为教派的名称和该地的地名。问题是在元代萨迦派成为掌权的教派以后，元代汉文文献中都把 sa skya 翻译为萨思嘉、萨斯嘉或萨迦，从来没有见到过将其译为"白地"的。加上本篇又把萨迦班智达记为"大瑜伽士普喜幢"，也是很少见的例子，入元以后的萨迦派的文献中也不见这样的称呼。所以我们可以推测本文的写成和翻译的年代应当较早，可能是早于元代，是西夏王朝的末期或者是萨迦班智达应蒙古王子阔端的邀请到凉州的时期翻译的。

第十二篇"修习自在密哩瓦巴赞叹"的篇末所记载"修习自在密哩瓦巴祷祝洛拶瓦贡噶儿（二合）监藏班藏布于萨思嘉集，愿利众生"中的"洛拶瓦贡噶儿（二合）监藏班藏布"是不是指萨迦班智达，则可以依据流传至今的藏文《萨迦班智达文集》来确定。洛拶瓦是藏文 lo tswa ba 的音译，意为"译师"。在西夏的许多文献中，此词音译为"路赞讹"、"洛拶瓦"等。贡噶儿（二合）坚藏即是"贡噶坚藏"，与萨迦班智达的

名字相合。班藏布是藏文 dpal bzang po 的音译，意为“吉祥贤”，是萨迦派许多人的名字后面的一个附加的部分。所以此篇的传述者有可能是萨迦班智达，如果是他，就应当是在他1244年动身去凉州之前在萨迦寺写成的，甚至有可能是在这一时期翻译成汉文的。我们在《萨迦班智达文集》的第三函中果然找到了一篇《修习自在密哩瓦巴（今译毗哇巴，为印度古代的大乘佛教八十四大成就者之一，被萨迦派奉为本派教法上的祖师）祈祷》[①]，藏文题款为 rnal vbyor gyi dbang phyug barli pa la gsol ba vdebs pa pandida kun dgav rgyal mtshan dpal bzang pos dpal sa skyavi gtsug lag khang du kha bton du bgyis pavo，正是《大乘要道密集》的这篇汉译文的藏文原本。

本书中的萨迦派的教法，多数就是由以上萨迦五祖中的后三祖（扎巴监赞、萨迦班智达、八思巴）传述的。其他的二祖，初祖萨钦贡噶宁波（sa chen kun dgav snying po）虽然没有传述的篇章，但是在第二十六篇“阿弥陀佛临终要门”的师承传录中提到了他，师承录中说：“此师传与巴哩啰拶斡师，此师传与大萨思嘉斡师，此师传与大哲尊巴师”，也就是说“阿弥陀佛临终要门”的教法，是由巴日译师（萨钦贡噶宁波幼年时继承萨迦寺法台的职位，由巴日译师代理职务，并负责对萨钦贡噶宁波的教育，因此巴日译师在萨迦派中占有崇高的地位）传给萨钦贡噶宁波（大萨思嘉斡），又由萨钦贡噶宁波传给哲尊扎巴坚赞。只有萨迦五祖中的第二祖索南孜摩（bsod nams rtse mo），全书没有一篇是他传述的，甚至没有一处提到他的名字。上述的“阿弥陀佛临终要门”的师承录表明，哲尊

① 见《萨班贡噶坚赞全集》第三册，西藏藏文古籍出版社，1992年出版，第110—112页。

扎巴坚赞是跳过他而从萨钦贡噶宁波那里接受的。索南孜摩是扎巴坚赞的哥哥，萨迦派的史籍说他专心修行密法，不注重著述和到各地传法，这里也得到印证。而且我们看到，贡噶宁波、扎巴坚赞、贡噶坚藏都有萨迦派人加给他们的尊号大萨思嘉斡、大哲尊巴师、萨思嘉班帝怛、著哩哲斡等，而索南孜摩没有，八思巴的名字前面有大元帝师的官职，而没有萨迦派史籍中常见的 vgro mgon chos rje 或者 vgro mgon 即“众生依怙法王”或者“众生依怙”的尊号，这可能表明这些篇章的汇集和翻译有可能是在八思巴在世或者去世后不久时完成的。

(2) 本书中的翻译者

本书的 83 篇中，署有翻译者名字的只有 14 篇。其中萨迦派教法的 11 篇，有 9 篇翻译者的名字都是萨南屹啰，这就是 1. 道果延晖集；4. 含藏因续记文；9. 大金刚乘修师观门；10. 观师要门；16. 菩提心戒仪；26. 阿弥陀佛临终要门；31. 圣像内置总持略轨；32. 略胜住法仪；57. 大乘密藏现证本续摩尼树卷。而且开头的一大篇“道果延晖集”是他自己汇集自己翻译的。这 9 篇加起来共有 120 多页，占了全书的四分之一还多。因此，可以说他是本书最重要的一个翻译者，甚至全书的汇集和翻译修订都是他来完成的。关于他的名字，“萨南”显然是藏文 bsod nams 的音译，意为“福德”，“屹”在这里不读 yi，而应当读作 ge，所以“屹啰”应当是藏文 grags 的音译，此种译法在《元史》中的西藏人的汉译中多次出现。藏文grags 意为“名称”、“名望”。所以，萨南屹啰的名字如果用意译，应当是“福称”。他的名字前面还有“持咒沙门”的称号，这一称号应当是藏文 sngags vching 的意译，从元代开始，萨迦派的许多高僧的名字前面加有这一称号，意思是进行过密宗的修习可以传授密法的上师。而八思巴所传述的四篇中有两篇是他

翻译的，另外两篇没有署翻译者。因此，他应当与八思巴有密切关系。关于他生活的年代，从他所翻译的大多是萨迦五祖中的后三祖的作品来看，他应当与八思巴同时代或是比八思巴稍晚。他翻译的第二十六篇“阿弥陀佛临终要门”的师承录，截止到萨迦班智达的一个弟子“思纳哩探斡”。这里的“思纳”是藏族的一个部落名字和家族名字，这个部落和家族分布在今天青海西宁市附近的西纳川，“西纳”、“思纳”都是藏文 sa na 的音译。藏文史籍《安多政教史》（mdo smad chos vbyung）中详细记载了西纳家族的先祖从安多到萨迦寺去学法，成为萨迦班智达和八思巴的弟子，后来在元代受到忽必烈的封赏，成为“宗喀万户”，是西宁附近的重要的地方首领。到明代时西纳部落的僧人还被明朝封为国师。到明末时西纳部落又成为青海“塔尔寺六族”之一。清代时塔尔寺有一个西纳活佛转世系统，是塔尔寺的主要活佛之一。[①]“哩探斡”可能是藏文 rig ldan ba 的音译，意为“有学问的人”。这里的师承录正好与《安多政教史》的记载相符合，同时也证明萨南屹啰的生活时代应当与八思巴同时或者比八思巴稍晚一些。

我们还应当注意到第七十八篇“苦乐为道要门”的师承录“此师传者，世上无比释迦室哩（二合）班的达　枯鲁布洛拶瓦　看缠洛不啰（二合）巴　看缠多瓦巴　看缠屹啰（二合）思巴孺奴　看缠萨南屹啰　法尊萨南监藏”，这里的看缠萨南屹啰的名字与持咒沙门莎南屹啰的名字相同，他们是不是一个人？这里的师承应当是喀且班钦的教法传承中的曲龙部，据《汉藏史集》记载，曲龙部的历任传法师（mkhan po chen po 简

① 详见陈庆英、蒲文成：《西纳家族、西纳喇嘛和塔尔寺西纳活佛》，《青海社会科学》，1985 年第一期。

称 mkhan chen，即就是传承录中的看缠）是：“堪钦绛曲贝八年，涅莫玛兰巴索南多巴六年，雅德巴德瓦贝七年，伦则巴扎巴宣努八年，涅莫普松巴索南扎四年，春堆巴索南桑波三年……”[①] 师承录中的枯鲁布洛拶瓦就是喀且班钦的弟子绰浦译师强巴贝，枯鲁布乃是当时对藏文 khro phu 的译音，所以这位枯鲁布洛拶瓦即是绰浦译师强巴贝，是绰浦噶举派的创始人，看缠洛不啰（二合）巴就是堪钦绛曲贝，看缠爹瓦巴就是雅德巴德瓦贝，看缠屹啰（二合）思巴孺奴就是伦则巴扎巴宣努，将藏文的 grags pa（今译扎巴）翻译为汉文的屹啰思巴在《元史》释老传的历任帝师的人名翻译中可以见到许多有力的例证，而涅莫普松巴索南扎就是看缠萨南屹啰。《汉藏史集》还说，堪钦绛曲贝在任时曾被邀请到汉藏交界的地方去为八思巴传授比丘戒，据《萨迦世系史》记载，此年是 1254 年，就是八思巴 20 岁的那一年。而索南扎是在此后差不多 30 年时也就是 1285 年担任曲龙部的堪钦的，此时八思巴刚刚去世不久。因此从年代上看他确实有可能就是本书的主要的翻译者萨南屹啰。可能在此之前他随其师绛曲贝去汉藏交界地区，并担任过八思巴的侍从，到过大都，学习过汉语汉文，并达到了很高的水平，否则是决然担当不了这些文献的翻译工作的。我们还知道，布顿大师（bu ston rin chen grub，公元 1290—1364 年）是绰浦译师的三传弟子，因此萨南屹啰与布顿大师可以说是同一教派，而且他们都和萨迦派关系十分亲密，所以，如果索南扎（萨南屹啰）很长寿，活到布敦大师成名以后，也即是 1320 年以后，那么，他在汇集本书时加进了布顿大师的两篇短文的汉

① 达仓巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985 年藏文版，第 512—513 页，参看陈庆英汉译本，西藏人民出版社，1986 年版，第 298—299 页。

译文，也是完全有可能的。

萨南屹啰以外，书中署名的翻译者还有慧中、宝昌、慧幢、辣麻光萨等四人，有意思的是这四个人差不多都可以推定为西夏时代的人，其理由我们将在下面说明。

（3）西夏王朝时期翻译的道果法注疏

本书中有几个篇章从它们的题款和一些内容看，应当认为是在西夏王朝的时代翻译成汉文的。这个问题之所以没有引起前人的注意，是因为他们看到文章的题名是关于道果法的，而道果法是萨迦派特有的教法，因此这些篇章就应当归属于萨迦派，而萨迦派是在元代传入汉地宫廷的，所以这些篇章也就必然是在元代汇集和翻译的，因此就归结到元代萨迦派人的传法成果之中。这样由于没有仔细分析题款和历史内容，就给不熟悉这一时期藏传佛教历史的人造成了很深的误解。

本书的第六篇"解释道果语录金刚句记"的篇首有三行题款，内容是："北山大清凉寺沙门慧忠译　中国大乘玄密帝师传　西番中国法师禅巴集。"把这三行题款放到元朝的时代来考虑，有好几个问题是难以解决的。首先，中国和西番中国是指什么地方，如果是元代人称自己为中国，那为什么又称西番中国？其次，这个大乘玄密帝师是什么人？元朝前后有过十几个帝师，但是没有出现过这种帝师封号，如果这位帝师是与八思巴同时代或者比八思巴稍后一点，在元代的其他史料中不会一点记载都没有。另外，我们知道，元代的帝师都出于萨迦派，不是八思巴的亲属后辈就是他的弟子门生。第三，如果是帝师传法并且汇集翻译成汉文本，这在当时应该算是一件大事，举行这样的活动的"北山大清凉寺"应当是大都附近的一座名寺，但是在元代的史料中并没有见到过这座北山大清凉寺的记载，这又是为什么？在发现西夏王朝封授过帝师以前，由

于将此篇锁定在元代去求解，所以这几个问题始终不能得到合理的解答。但是当我们把目光转移到元代以前的西夏王朝时，这几个问题就能够得到通盘的解释。首先，这里的中国、西番中国是指西夏。建立西夏王朝的党项羌，虽然源于青藏高原，但是从唐代北迁宁夏、陕北，与汉族等民族杂居交往几百年，其首领在唐五代和宋初担任文武官职，受汉族的儒家的天下一统的学说影响很深。因此李元昊建立西夏时，就向宋朝争正统，明确表示不能向宋朝称臣的原因。西夏国王自称为皇帝，建立有年号、尊号、谥号等一整套制度，在各种礼仪制度上处处和宋朝相比。到金朝灭北宋以后，宋朝偏安江南，金朝占有黄河南北，西夏更是以中原王统的正统自居。另一方面由于西夏王朝统治下的地区，还有许多汉族人，这些人也习惯于称自己所在的国家为中国。在西夏人的地理观念中，西夏东面是宋朝，北面是辽金蒙古，西面是回纥、西域，南面是吐蕃，而西夏是居于天下的中心，所以西夏人称自己是中国，也并不奇怪。在敦煌榆林窟的西夏人的汉文祈愿文中就有祈祷死后免坠地狱，迅速转生于中国，值遇明师善友等内容，也说明西夏人常自称其国土为“中国”。[1] 另外，在留存至今的写于西夏乾佑二十二年（公元 1189 年）的“观弥勒菩萨上生兜率天经”发愿文中记载有一位大乘玄密国师[2]，可以推测此题款中的大乘玄密帝师即是由大乘玄密国师晋升而来的。在本书的第六十六篇“大手印伽陀支要门”的师承次第中记载大乘玄密帝师是噶举派的著名的祖师米拉日巴的再传弟子，米拉日巴逝于公元

① 史金波：《西夏佛教史略》所附录榆林窟汉文题记，宁夏人民出版社，1988 年版，第 304—305 页。

② 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988 年版，第 267 页。

1123年，此时距离西夏灭亡还有一百年，所以大乘玄密帝师应当是西夏王朝时代的人，而不是元代的人。另外，如果我们将这篇译文定位在西夏王朝的时代，“北山大清凉寺”的问题也就可以解决。这里的北山大清凉寺原来是指西夏王朝在其都城兴庆府西面的贺兰山中建立的西夏的五台山的一部分。“西夏佛教史略”在论述西夏佛教寺院的分布情况时说：“五台山寺。在贺兰山中，据‘西夏记事本末’所载‘西夏地形图’中，在贺兰山内记有‘五台山南寺’。又西夏僧人所编‘密咒圆因往生集’前的题款记载，有‘北五台山大清凉寺出家提点沙门慧真编集’。这个清凉寺所在地五台山，或为贺兰山五台山的一部分。可能西夏效法山西五台山，贺兰山的五台山寺，也是一个寺庙群，清凉寺即为其中之一。又莫高窟444窟门南北柱上有西夏时期的一书汉文题记，其中记有‘北五台山大清凉寺僧沙××光寺主……’或可作为西夏建有五台山寺的佐证。我国山西的五台山是中国佛教的四大名山之一，相传为文殊菩萨示现之处，西夏早在德明（公元1003—1031年，为党项首领，是西夏开国皇帝李元昊的父亲）时期就曾经派使者到五台山朝佛，后来既然不能去五台山，西夏就在自己的名山贺兰山中建立起西夏的五台山寺。在西夏文分类书‘圣立义海’第二章第四品‘山之名义’中有‘五台净宫’，其释文为：‘菩萨圣众现生显灵、禅僧修契、民庶归依处是善宫，野兽见人不惧’。据此可知这里的五台净宫，应系西夏的五台山寺。其地点可能即是今贺兰山拜寺口寺庙遗址。”[①]《密咒圆因往生集》的序言中记载的时间是“大夏天庆七年”即公元1200年，从

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第118—119页。

公元1206年开始，蒙古成吉思汗多次征伐西夏，蒙古军从贺兰山攻打兴庆府，贺兰山中的佛教寺院都毁坏于战火之中。所以西夏灭亡之后史籍中再不见西夏五台山大清凉寺的记载。此外，说《解释道果语录金刚集》翻译于西夏王朝时期，还有一个重要的理由，即这一作品还保存有西夏文译本。《西夏佛教史略》一书附录的现存西夏文佛经目录中有前苏联科学院东方研究所列宁格勒分所所藏西夏文佛经，其中的第180条目，翻译成汉文为"道果语录金刚句解用记"[①]，此译文按照西夏文汉译的惯例，当是将西夏文逐字译成汉文的，而按照将藏文译成汉文的习惯，动词应当移到受词（宾语）之前。也即是此条目应当翻译为"解用道果语录金刚句记"，这与"大乘要道密集"中的"解释道果语录金刚句记"完全符合，应当认为是同一藏文原本的汉文译本和西夏文译本。而由"解释道果语录金刚句记"有西夏文译本流传，也可以帮助我们推测"解释道果语录金刚句记"应当是在西夏王朝时期传布、汇集和翻译成汉文和西夏文本的。

与此相同，本书的第七篇《解释道果逐难记》的题款为"甘泉大觉圆寂寺沙门　宝昌传译"，若从元代的寺庙去寻找，难以找到，但是从西夏时代去看，则能够解决。西夏僧人辑录的《密咒圆因往生集》的题款记载"甘泉狮子峰诱生寺出家承旨沙门智广编集"，这两处都出现甘泉这一地名。《西夏佛教史略》认为甘泉即是甘州，因为明宣宗《赐宝觉寺碑记》说："甘州，故甘泉之地，居中国西部，佛法所从入中国也"。本篇一开头就说："依两部番本，宝昌译成汉本，勘会一处。此记有二部，刘掌厮啰所说者略，中难，呤迦法师不传；此记者大

---

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第401页。

禅巴师于自师康法师处而敬礼也，康萨悉结瓦者，乃极喜真心师之易名也。”很显然，这里所说的康法师是指萨迦五祖中的初祖萨钦贡噶宁波，因为贡噶宁波是藏文 kun dgav snying po 的音译，意义应该是“普喜心”，与“极喜真心”相符，而前面的这个“康”字，可以断定是一个姓氏，而且即是萨迦家族的藏文姓氏款氏（藏文为 vkhon）的另一翻译，关于这一姓氏的来历在《萨迦世系史》中有生动的传说故事，在此不赘。文中又说：“又前说妙音者是文殊也三业柔善得自在，故名妙音也，此者是朝中上师所说义也。若三圣宫上师说，则文殊语音柔善故说也。”西夏有称寺院为“宫”的习惯，所以从“朝中上师'、“三圣宫上师”的称呼也可以看出此篇是西夏时期的作品。另外从年代的角度考虑，萨钦贡噶宁波的年代是公元1092—1158 年，从萨钦贡噶宁波去世到蒙古攻灭西夏还有 70 年，禅巴为萨钦的弟子，而宝昌是禅巴的弟子，他们所生活的年代应当是在西夏王朝 1227 年被成吉思汗攻灭之前。

从上述两篇译本看，在西夏王朝的时代确实已有萨迦派的道果法传入，并且有了汉文和西夏文的法本翻译。但是传播道果法的僧人，有属于萨迦派的，也有属于噶举派的，如大乘玄密帝师[①]，这可能是因为当时西藏的各教派本身界限就不那么分明，一些人可以兼学萨迦派和噶举派的教法，或者是当时萨迦派和噶举派都有道果和大手印法的传授。也有可能是萨迦派和噶举派在西夏王朝的传播一直有一种互相配合的默契。可能正是因为有这样的基础，公元 1240 年，蒙古王子阔端从凉州

① 关于大乘玄密帝师，在《大乘要道密集》另有一篇诗歌体的简要传略，介绍这位帝师一生的经历，对认识西夏王朝的帝师制度和佛教僧人的状况有重要的价值。

派多达那波带兵进藏并召请噶举派的止贡法台京俄扎巴迥乃到凉州时，扎巴迥乃转而推荐了萨迦派的萨迦班智达，成为萨迦派在元朝宫廷兴盛百年的开端。而在萨迦派人出任帝师的元代，也有噶举派的许多高僧进京并在宫廷传法的事例，其中著名的有噶玛噶举派的攘迥多吉和乳必多吉等。

(4) 西夏时期翻译的大手印教法

本书中除了道果教法以外，另一重要内容是大手印的教法。陈健民的《道果探讨》文章中由于认为本书是元代翻译的萨迦派的教法，所以认为本书的大手印教法是萨迦派的大手印。但是我们从几篇大手印教法的题款和师承录看，本书的大手印教法中至少有一部分是噶举派的大手印教法，而且是由噶举派僧人在西夏王朝的时期翻译成汉文的。其中第六十六篇“大手印伽陀支要门”的师承次第讲得最为清楚：“然此要门师承次第者，真实究竟明满传与菩提勇识大宝意解脱师，此师与萨啰曷师，此师传与萨啰巴师，此师传与哑斡诺帝，此师传与辣麻马巴，此师传与铭移辣啰悉巴，此师传与辣麻辣征，此师传与玄密帝师，此师传与大宝上师，此师传与玄照国师。”这里的辣麻马巴即是噶举派在西藏的第一位祖师玛尔巴译师，而铭移辣啰悉巴即是他的大弟子、噶举派在西藏的第二位祖师米拉日巴，所以玄密帝师是米拉日巴的再传弟子，而玄照国师则是玄密帝师的再传弟子，他们都属于噶举派的传人，当无异议。从此点出发，则第六十三篇“新译大手印不共义配教要门”、第六十四篇“新译大手印顿入要门”都是玄照国师所传述，因此也应当是噶举派的大手印教法无疑。而且这两篇的题款都有“果海密严寺玄照国师沙门慧贤传　果海密严寺沙门慧幢译”。第六十八篇“新译大手印金璎珞要门”的师承次第也停止于玄照国师，可见与前面两篇是同一时期的作品。而该篇

结尾处署名为“路赞讹辣麻光萨译西番”，这种题款与署名的形式都表明它们是西夏王朝时代的作品。

与此类似的还有第五十六篇“依吉祥上乐轮方便智慧变迁运道玄义”题款为“佑国宝塔弘觉国师沙门慧信录”。这里的“佑国宝塔”可能是西夏著名的凉州护国寺感通塔，此弘觉国师也应当是西夏王朝时代的作品。

另外，第十四篇“无生上师出现感应功德颂”所赞颂的无生上师，由于偈颂中出现“大乘辣麻”、“玄密无生上师”等字样，而且有“西番国王恭敬为师资”、“辞王化利夏国大臣民”等字句，可以认为是赞颂大乘玄密帝师的偈颂。它出现的年代也应当是在西夏王朝末期。

另外，阅读《大乘要道密集》全书后，还使我们想到一个重要的问题，就是为什么藏传佛教的这些修行法本要在西夏王朝和元朝宫廷中翻译成汉文本？西夏王朝在李元昊建国时就创制了西夏文，元朝在忽必烈和八思巴的时代创制了蒙古新字也即是八思巴文，并且用西夏文和蒙古新字翻译过佛经，藏传佛教的高僧们对西夏王室和元朝的皇帝贵戚们传授佛法教理和修行仪轨，按照一般的常规，应当是从藏语直接翻译成西夏语和蒙古语的，所以出现西夏文和蒙古新字的译本属正常现象，但是我们看到大量的修行法本被翻译成汉文本，就需要去探究其缘由。这些汉文译本的出现，说明在被看作是宫廷中秘密传授的藏传佛教的密法仪式中，汉语仍然具有重要的作用，甚至是不能缺少的作用。究竟是藏语文和西夏语文、藏语文和蒙古语文的翻译过程中需要汉语文作中介，还是在传法的过程中当时就有汉族的僧人或者汉族的达官显贵参加，由于这种宫廷传授密法的具体过程至今没有见到过具体的描述和记载，因此我们在这里还只能提出这个问题，留待以后继续探讨。

综上所述，我们可以对《大乘要道密集》一书得出如下的认识：它可能是在八思巴在世或者是去世后不久由一位曾经担任过他的侍从并到过元朝宫廷因而精通汉文的译师萨南屹啰汇集和翻译的，同时收录了不少流传下来的西夏王朝时所翻译的道果法和大手印法的汉译本。因此它不但是研究元代藏传佛教的重要资料，还是研究藏传佛教在西夏王朝的传播的重要资料。由于西夏王朝的佛教文字资料完整地保留至今的不多，汉文的就更少了，所以本书的资料价值很值得我们重新去认识。

原载《中国藏学》，2003 年第 3 期

大乘玄密帝师考

一、大乘玄密帝师是西夏王朝的帝师，而非元朝的帝师

对西夏佛教历史的研究，至今只有史金波教授的《西夏佛教史略》一种专著出版，[①] 该书在全面介绍西夏佛教的演变历史时，专门辟有“西夏的僧人”一章，依据现今中外已经公布的西夏时期的各种碑刻、写卷、题款以及相关的资料，对西夏僧人的数量，僧人受封的帝师、国师、法师等称号，西夏僧人的民族成分，西夏管理佛教僧人的机构等问题做了尽可能详细的论述。其中提及的西夏王朝的有封号、法号、姓名的党项、吐蕃、汉人、回纥、印度的僧人以及施主、信徒、管理佛教事务的官员、为寺院服务的工匠等达到数百人之多，而其中地位较高、有封号和僧职的高僧也有数十人之多。但是，由于这些

① 史金波：《西夏佛教史略》，1988 年，宁夏人民出版社，1993 年台湾商务印书馆出版了汉文繁体字版，对宁夏人民出版社的简体字版略有增补。

僧人只是在碑刻或是在文书的题款中出现，虽然我们可以从他们的封号、职位、姓名等简略记述，结合翻译佛经、兴建佛塔、举行法会等活动综合地分析西夏佛教僧人的状况，然而却无法从这些零散的资料中了解他们中的任何一位的家世、学佛、传法、修行等，因而也不能清楚了解他们所属的教派、师承、宗教主张等详细内容。这些情况使得学者们对西夏的佛教历史、帝师制度、僧官系统、教派源流等重要问题的研究难以深入，也难以将这些汉文、西夏文的记载与藏文史料中关于西夏佛教历史的记载结合对照，成为西夏佛教研究中的重大难题之一。

20世纪30年代，一些传习佛教密法的僧人和在家居士，在北京发现了一部从清朝宫廷中流传出来的翻译成汉文的藏传佛教的密法修行法本的汇集本。在将此书汇集影印时，影印者将其署名为《大乘要道密集》，并且由于其中有四篇文章的题款记载为元朝的大元帝师八思巴所传，以八思巴在汉地佛教人士中的声望和影响，影印者又自然地将全书题为“元朝国师八思巴译集”。此书后来经过几次翻印，书名和题款都没有改变。1992年台湾慧海书斋整理出版该书时，依据萨迦派的修行弟子陈健民上师的研究，认为该书是元代萨迦派高僧在宫廷传授佛法的法本的汉译本，按照密法的理趣和修行的分类，重新排定顺序，将全书分为83篇文章，使其编排体例更为合理，并且将该书改名为《萨迦道果新编》。由于影印者和印行者的这一标注和引导，加之后来关注该书的大多数人士多注重密法修行的内容，不太关注对有关史料和人物的考证，所以学者们一般也笼统地认为该书是在元朝初年八思巴担任元世祖忽必烈的帝师时翻译和汇集的。虽然人们也发现书中还有元末的夏鲁寺布顿大师（其传承亦称夏鲁派）的作品，也只是认为这表明此

书在元末进行过增补而已。在 80 年代中，美国学者白桂滋对该书做了一番探讨，他写道："我对《大乘要道密集》的内容所作的颇为粗略的考察使我得出这样的结论——八思巴本人并未编辑这部文献集。然而，里面收集了许多元代萨迦派文献，因此可以肯定，这部文献集中绝大部分（如果不是全部的话）文献是元代所作。"他还指出："除了集子中某些文章的内容本身外，或许特别使藏学家们感兴趣的是文章的短序和题记。其中常常要给出某篇文献的传承过程，也可以辨认出某些熟悉的名字——比如玛尔巴喇嘛、米拉日巴、日琼巴上师等。任何一位想研究西藏历史音韵学的学者可能都会对散见于整部著作中的藏、梵文词汇和姓名感兴趣。"[①] 白桂滋从历史文献研究的角度出发，使人们对《大乘要道密集》的认识加深了一步，但他还是忽略了该书对西夏佛教研究的重要性，没有从这个方面进行探讨。由于这些原因，虽然《大乘要道密集》影印出版已经将近 70 年，中间数次翻印，但是研究西夏佛教的学者还没有注意到该书，也没有人想到该书会与西夏佛教的研究有重大关系。其实，正如白桂滋所说："或许特别使藏学家们感兴趣的是文章的短序和题记。"通过对该书中的一些题款和师承次第的记载的分析，我们可以肯定该书的一些重要的文章应该是在西夏王朝的时代从藏文翻译成汉文的，而且如果我们确定了这一点，就可以看到《大乘要道密集》（或者是另一名称《萨迦道果新编》）对西夏佛教史的研究具有出乎人们意料的重要

---

① 白桂滋著，邓小咏译：《迄今无解而归于八思巴名下的元代文献集》，原文载《西藏与佛教研究——纪念乔玛诞生 200 周年》，布达佩斯，1984 年版，汉译文载《国外藏学研究译文集》第十三辑，西藏人民出版社，1997 年版。另有方骏译文，将题目改为《一部珍贵的元代佛教文献》，载《国外藏学动态》第 2 期，1987 年，成都。

史料价值。

《萨迦道果新编》排为第六篇的《解释道果语录金刚句记》的篇首有以下三行题款：

“北山大清凉寺沙门慧忠译

中国大乘玄密帝师　　传

西番中国法师禅巴　　集”

初看这一题款，的确很容易使人联想到这是元代的译本，因为元朝设有帝师制度，封过一批西藏的高僧为帝师，而且元代称“中国”也是很正常的。如果不仔细考虑，认为这是在元代由某一个“大乘玄密帝师”传授、由某一个“北山大清凉寺”的僧人翻译成汉文，并由某一个“西番中国法师”禅巴汇集成册的法本，也似乎是很合情合理的。但是当人们对元代的历任帝师有了比较清楚的了解后，[1] 在元代的藏、汉文史料中都没有见到过“大乘玄密帝师”这样的封号，同时在元代的佛教寺院中也从来没有“北山大清凉寺”这样的寺院。这样就使我们将注意力转移到元代以外的时代去考虑。80年代时学者们从北京云居寺的文献中发现了西夏王朝时已经有“帝师”存在的事实，[2] 这就促使我们到西夏王朝的资料中去寻找有无这

① 关于元代历任帝师，请参看陈庆英、仁庆扎西：《元朝帝师制度述略》，载《西藏民族学院学报》，1984年第2期；陈庆英：《元朝帝师制度及其历任帝师》，载《青海民族学院学报》，1991年第1期、第2期。

② 罗炤：《藏汉合璧〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考略》，载《世界宗教研究》，1983年第4期。此经前面的汉文题款中有“贤觉帝师、讲经律论、功德司正、偏袒都大提点、怀卧勒沙门波罗显胜；奉天显道、耀武宣文、神谋睿智、制义去邪、敦睦懿恭皇帝再详勘”，而后者是西夏皇帝仁宗（名仁孝，1139—1193年在位）的尊号，贤觉帝师与他一起详勘佛经，可见贤觉帝师是西夏王朝时代的帝师。史金波《西夏佛教史略》一书中对此有更详尽的论证，详见该书第六章“西夏的僧人”的第2节“帝师”。

位帝师的记载。

我们首先看到的是在西夏的文献中果然有关于“北山大清凉寺”的记载。写于西夏天庆七年即公元1200年至今保存完好的汉文《密咒圆因往生集序》的篇末题款为：

“甘泉狮子峰诱生寺出家承旨沙门智广　　集
北五台山大清凉寺出家提点沙门慧真　　编集
兰山崇法禅师沙门金刚幢　　译定。”[1]

显然，这里的“北五台山大清凉寺”即是《大乘要道密集》中的“北山大清凉寺”的全称。不过，这里的“北五台山”不是指山西省的五台山，而是指西夏首都兴庆府（后来改称中兴府，今宁夏回族自治区首府银川市）以西的贺兰山。《西夏佛教史略》在论述西夏佛教寺院的分布情况时说：“五台山寺，在贺兰山中。据《西夏记事本末》所载《西夏地形图》中，在贺兰山内记有‘五台山寺’。又，西夏僧人所编《密咒圆因往生集》前的题款记载，有‘北五台山大清凉寺出家提点沙门慧真编集。这个清凉寺所在地五台山，或为贺兰山五台山的一部分。可能西夏效法山西五台山，贺兰山的五台山寺也是一个寺庙群，清凉寺即为其中之一。又，莫高窟444窟檐门南北柱上有西夏时期的墨书汉文题记，其一记有‘北五台山大清凉寺僧沙××光寺主……’或可作为西夏建有五台山寺的佐证。我国山西的五台山是中国佛教的四大名山之一，相传为文殊菩萨示现之处，西夏早在德明（公元1003—1031年，为党项首领，是西夏开国皇帝李元昊的父亲）时期就曾经派使者到

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第277—278页。篇末有“时大夏天庆七年岁次庚申孟秋望日，中书相贺宗寿谨序。”可知此序是西夏一位担任宰相的高级官员贺宗寿所写。

五台山朝佛，后来既然不能去五台山，西夏就在自己的名山贺兰山中建立起西夏的五台山寺。在西夏文分类书《圣立义海》第二章第四品‘山之名义’中有‘五台净宫’，其释文为：‘菩萨圣众现生显灵、禅僧修契、民庶归依处是善宫，野兽见人不惧。’据此可知这里的五台净宫。应系西夏的五台山寺。其地点可能即是今贺兰山拜寺口寺庙遗址。”[①] 该书又说：“贺兰山中心。贺兰山位于都城兴庆府之西，是西夏三大神山之一，备受西夏政府的重视。贺兰山中有不少重岩叠嶂、环境优雅之处，是修建寺庙的理想所在。那里有贺兰山佛祖院、包括清凉寺在内的五台山寺、慈恩寺等寺庙。明代尚有‘颓寺百余并元昊故宫遗址’。这些寺庙遗址多应是西夏时期的遗物。西夏时期在这些寺庙中刻印或辑录佛经。宁夏博物馆的考古工作者对贺兰山勘察后发现其中有多处西夏寺庙遗址，说明贺兰山一带确是西夏佛教寺庙比较集中的一个地区。拜寺口双塔即为一处重要遗址，它可能是《西夏地形图》上的‘五台山寺’。明初安塞王咏拜寺口诗中有‘文殊有殿存遗址，拜寺无僧话旧游’，正与传说中五台山为文殊师利菩萨显灵的道场相合。”[②]

按照汉地佛教寺院的习惯，在同一座寺院出家的同一辈僧人，起法名时往往第一个字相同。北五台山大清凉寺出家提点沙门慧真和北山大清凉寺沙门慧忠的法名都是以“慧”字开头，因此他们的年代应当不会相差太远。我们已经知道《密咒圆因往生集》汉译本是在西夏天庆七年也即是1200年完成的，那么，《解释道果语录金刚句记》的汉译本大约也应在1200年

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第118—119页。

② 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，第122—123页。

前后完成。我们知道，1200 年以后不久，1205 年蒙古成吉思汗就开始进攻西夏，特别是在 1209 年蒙古第三次进攻西夏时，在兴庆府外围的克夷门要塞大战，蒙古军擒西夏统帅，突破险隘，直抵兴庆府城下，并引黄河水灌城，西夏襄宗李安全献女请降。而这个克夷门要塞，有的学者认为即是从阿拉善穿越贺兰山到银川的关口。[①] 在这几次战争中，贺兰山中的佛教寺院都毁坏于战火之中，所以在西夏灭亡以后，史籍中再也见不到“北五台山大清凉寺”或者“北山大清凉寺”的记载。

认为《解释道里语录金刚句记》是在西夏王朝时期翻译成汉文本的，还有一个重要的理由，就是这件文书还有一份西夏文的译本存在。《西夏佛教史略》一书附录有《西夏文佛经目录》，其中第 11 项《苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所所藏西夏文佛经》的第 180 条，翻译成汉文为《道果语录金刚句之解用记》。[②] 从“道果语录”的名称看，毫无疑问此经是从藏文解译成西夏文的，而汉文的标题是现今的学者依据西夏文

---

① 吴天墀：《西夏史稿》，四川人民出版社，1983 年版，124 页的内容及 131 页注释 7 中对克夷门的位置的考证。另外，（德）傅海波、（美）崔瑞德主编的《剑桥中国史》的《辽西夏金元史》的西夏部分（由美国学者邓如萍撰写）对此事的记述是：“1209 年秋天，在接受了高昌回纥的自愿归降之后，成吉思汗对西夏发起了一次大规模的入侵。蒙古人经由‘黑水城北和兀剌海城西’进入河西，打败了由西夏皇子率领的一支军队，并俘虏了西夏的副元帅。接着，进逼并攻克了兀剌海城，西夏守将投降，西夏太傅西壁讹答也成了蒙古人的阶下囚。从兀剌海起，蒙古军队转而南下，向位于中兴府（即兴庆府）以西、起着拱卫京师作用的克夷门发起进攻。克夷门是阿拉善的一处险隘，蒙古军队在这里遭到了由另一位西夏皇子率领的守军的顽强抵抗。最后，蒙古人终于打败了守军，并擒获了西夏军的统帅，进而保卫了西夏都城。”见史卫民、吴玉贵、王湘云等人的汉译本，中国社会科学出版社，1998 年版，第 242 页。

② 史金波:《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988 年版，西夏文见 359 页，汉文见 461 页。

翻译的。按照现今西夏学学者将西夏文献翻译成汉文的惯例，当是将西夏文按照顺序逐字翻译，所以很明显地是把动词“解用”放在了受词“道果语录金刚句”的后面。但是按照将藏文翻译成汉文的习惯，应当把动词移到受词（宾语）之前，也即是此条目应当翻译成《解用道果语录金刚句记》，这样就与《大乘要道密集》中的“解释道果语录金刚句记”差不多完全符合。现今的学者依据西夏文汉译时并没有参照《大乘要道密集》的汉译本，但是“道果”、“语录”、“金刚句”、“记”等用词竟然与700多年前的汉译本不谋而合，这更说明汉译本和西夏文译本依据的是同一个藏文原本。在云居寺发现的《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的序中，也提到该经在西夏王朝的时期是从藏文同时翻译成汉文和西夏文的，并且刻印了藏、汉、西夏三种文字合璧的文本，到明代重刻时才改为藏汉文合璧的。参照这一实例，我们有理由相信，《解释道果语录金刚句记》有西夏文译本流传，说明它应当是在西夏王朝时期传布、汇集和翻译成汉文本的。

既然《解释道果语录金刚句记》是在西夏王朝时期传布和翻译成汉文和西夏文的，那么传布这种教法的“大乘玄密帝师”也应当是西夏王朝时期的人，是西夏王朝所封的帝师。虽然在现存的其他西夏文献中还没有找到“大乘玄密帝师”，但是我们却发现了一位与此相近的“大乘玄密国师”。在留存至今的写于公元1189年的汉文的《观弥勒菩萨上生兜率天经》发愿文中说：“佛言未来修此众生，以得弥勒摄受。感佛奥理，镂版斯经。谨于乾佑己酉二十年九月十五日，恭请宗律国师、净戒国师、大乘玄密国师、禅法师僧众等，就大度民寺作求生兜率内宫弥勒广大法会，烧结坛作广大供养，奉大施食，并念佛诵咒，读西番、番、汉藏经及大乘经典，说法作大乘忏悔，

散施番汉《观弥勒菩萨上生兜率天经》一十万卷，汉《金刚经》、《普贤行愿经》、《观音经》等各五万卷，暨饭僧、放生、济贫、释囚诸般法事，凡十昼夜”。[1] 这一记载十分清楚地说明，在西夏仁宗乾佑二十年即是公元1189年时，西夏王朝有一位“大乘玄密国师”。由这一封号，我们自然就会联想到《大乘要道密集》中的“大乘玄密帝师”应当就是这位“大乘玄密国师”提升为帝师后所拥有的封号。从1189年到1227年西夏王朝灭亡还有30多年，因此在1189年就已经受封为国师并且是西夏皇室的重要祈愿法会的主持者之一的大乘玄密国师，完全有可能在这一期间晋升为大乘玄密帝师。另外，正如我们在前面所说，《解释道果语录金刚句记》应当与《密咒圆因往生集序》差不多同时，也就是在1200年前后完成。这样，大乘玄密帝师的封号在1200年的前后就已经出现了，而这时距离1227年西夏灭亡还有20多年的时间。

同时我们还知道，元朝封藏传佛教的领袖为帝师的制度虽然是源于西夏王朝的帝师制度，但是蒙古皇室并不是一立国就采用了帝师制度。元世祖忽必烈1260年继位时封八思巴为国

---

① 《西夏佛教史略》，第267页。该书还对这次法会做了详细的分析：“这篇重要的御制发愿文，充分地反映出仁亲时期佛事的盛况以及活动特点：第一，仁宗为一部佛经的刻印和散施，特地在大度民寺举办长达十昼夜的大法会，还专门为这件事篆刻发愿文，可见当时对刻印、散施佛经十分重视。第二，法会上有三位国师和禅、法师等重要僧人参加。在发愿文中对国师用了‘恭请’的字眼，表明国师地位的崇高。第三，在大法会上诵读藏文（西番文）、西夏文（番文）汉文佛经，可知这些不同文种的佛经当时在西夏内同时流传，并且都受到统治者的提倡和保护。第四，在大法会上散施西夏文、汉文佛经共达二十万卷。可以想见当时佛教信徒之众，仁宗时期西夏佛教的广泛传布是不言而喻的。”“这次盛大的佛事活动也有其特殊意义。仁孝于崇宗大德五年（公元1139年）继位，至乾佑二十年（公元1189年）整整五十周年，所以大搞佛事作为庆赞。”见该书41—42页。

师，命其统领天下释教，也就是说当时佛教僧人的最高职位是国师。直到1269年八思巴因创制蒙古新字的功劳才晋升为帝师，[①]此年是元朝有帝师的最早之年。从我们已经确知有“大乘玄密国师”出现的1189年到元朝开始有帝师的1269年，相差整整80年。从年代学的角度看，大乘玄密国师不可能是在元代晋升为帝师，自不待言。

清楚了大乘玄密帝师不是元朝的帝师而是西夏王朝的帝师，也就附带地说明了《解释道果语录金刚句记》的题款中的“中国大乘玄密帝师　传”一行中的“中国”，不是指元朝，而是指西夏王朝，是西夏人自称其国为“中国”。西夏源于青藏高原的党项羌，唐朝中期由今青海、川西的藏族游牧区域北迁到宁夏、陕北、黄河河套地区，数百年中与汉族和其他少数民族长期杂居，相互影响很深。党项羌的首领在唐朝、五代、宋朝初期都担任中原王朝的官职，对汉族儒家的天下一统的学说以及天子居天下之中心、四夷来朝的思想也很了解。因此当1039年李元昊决心建国称帝时，就曾经向宋朝声明西夏不能对宋称臣的理由，把自己的祖先追溯到建立过北魏王朝的拓跋氏，取消唐朝李氏和宋朝赵氏的赐姓。西夏国王也自称为皇帝，并且建立年号、尊号和职官制度等，在各种礼仪上处处力争与汉地中原王朝平等的地位，实际上就是和宋朝在思想上争正统的地位。特别是1127年金朝灭亡北宋，宋朝偏安江南而成为南宋以后，直到西夏灭亡的1227年的一百年间，西夏更是以中原王朝的正统自居。在西夏当时的地理观念中，它的北面是相继兴起的辽、金、蒙古，东面是宋朝，南面是吐蕃（河湟地区的藏族唃厮啰政权），西面是西域诸国，而他自己是位

---

① 请参阅拙著：《元朝帝师八思巴》，中国藏学出版社，1992年版。

居天下的中心。因此西夏人自称其国为“中国”，在当时也并没有什么奇怪之处。

西夏人自称其国为“中国”，除了《大乘要道密集》中保留下来的这一处记载之外，在敦煌榆林窟第 15 窟的写于西夏崇宗国庆五年（公元 1074 年）的汉文题款中有：“伏愿皇帝万岁，太后千秋，宰官常居禄位，万民乐业，……并四方施主，普皆命终，于后心不颠倒，免（坠）地狱，速转生于中国，值遇明师善友，耳闻妙法，悟解大乘……”[①] 1074 年正是宋朝王韶进兵河湟地区攻打唃厮啰，并因而引起宋夏关系紧张，双方调集兵马准备大战之时，远在敦煌地区的西夏臣民，祈愿后世转生的地方为中国，而且要值遇明师善友，耳闻妙法，悟解大乘，这里显然不是指正与西夏敌对的宋朝的地区，而是指他们自认为是处于天下中心的国力强大、佛法兴隆的西夏。由此可见，在西夏王朝的时代，西夏人称自己的国土为“中国”是一种习惯，虽然它可能是来源于宋朝人称自己的国土为中国，但是西夏人和宋朝人所指的“中国”有时是并不相同的，同时西夏人所说的“中国”当然也与今天的“中国”的概念大不相同，这是我们阅读这些西夏文献时应当注意的一个问题。

二、大乘玄密帝师的教派和师承

《萨迦道果新编》排定为第六十六篇的《大手印伽陀支要门》中，有一段关于这一教法的师承次第的记载，可以帮助我们判断大乘玄密帝师是不是藏传佛教的僧人以及他所属的教

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988 年版，第 304—305 页。

派。这段师承次第说：

“然此要门师承次第者，真实究竟明满传与菩提勇识大宝意解脱师，此师传与萨罗曷师，此师传与萨罗巴师，此师传与亚呼诺帝，此师传与喇麻马巴，此师传与铭移辣罗悉巴，此师传与喇麻辣征，此师传与玄密帝师，此师传与大宝上师，此师传与玄照国师。”

这里的“萨罗曷”、“萨罗巴”、“亚呼诺帝”都是在西藏广泛流传的佛教的“印度八十四个大成就者”的故事中的著名高僧，而且藏传佛教的萨迦派和噶举派都把他们奉为自己的教法上的祖师传承中的重要人物。他们的事迹难以确考。不过接下来的“喇麻马巴”和“铭移辣罗悉巴”则是藏传佛教噶举派的历史上十分著名的真实的历史人物。他们在藏文史籍的近代汉文译本中通常写为“玛尔巴”（公元1012—1097年）和“米拉日巴”（公元1040—1123年），他们即是在西藏开创噶举派的教法的两位祖师。关于他们的生平事迹，已经有专门的传记出版，而且都有汉译本出版。[①] 按照这一师承次第，大乘玄密帝师是米拉日巴的再传弟子，学习过由玛尔译师、米拉日巴传承下来的“大手印”的教法，因此说他是属于噶举派应当没有什么问题。现在我们不清楚的是，在米拉日巴和大乘玄密帝师之间的这位“喇麻辣征”是什么人。米拉日巴一生中弟子众多，在藏传佛教历史上著名的也有好几位，我们现在还难以判断喇

① 《米拉日巴传》在内地和台湾有几种汉译本出版，如：王沂暖节译本《西藏圣者米拉日巴的一生》，上海商务印书馆，1949年版；王沂暖译《米拉日巴传》，西藏人民出版社，1980年版；刘立千译《米拉日巴传》，四川民族出版社，1990年版；张澄基博士译《米拉日巴尊者传》（九龙佛教大乘经典编译所1965年印）、《米拉日巴道歌》，在台湾和美国印刷过几次。《玛尔巴译师传》有张天锁等人的汉译本，西藏人民出版社，1989年版。

麻辣征是其中的哪一位，不过我们初步推测他应当是米拉日巴的两个最重要的弟子即塔波拉杰索南仁钦（公元1073—1153年）和热穷巴多吉扎巴（公元1083—1161年）中的一个。此名字的前面两个字“辣麻”即是现今常见的名词“喇嘛”的古译，都是藏文bla ma的对音，其意为上师，所以在玛尔巴的名字前面也冠有这两个字。这样，问题就集中在“辣征”两个字上。我们考虑“辣征”有可能是藏文lha rje的对音，其意为医生，又可译为“塔波拉杰”称号中的“拉杰”两个字。实际上，“塔波拉杰”的意思就是“塔波地方的医生”。有可能他在当时也被弟子或信徒称呼为“上师医生”，其读音即是我们在《大乘要道密集》见到的这个“辣麻辣征”。另外，“辣征”两个字也有可能是西夏人名中常见的“那征”的异写。西夏《护国寺感通塔碑碑文》中就有“感通塔下羌汉二众提举、赐绯和尚臣王那征遇”[①]，这里的“王那征遇”中的“王”是汉姓，西夏人名字中前面使用汉姓的现象并不少见。敦煌莫高窟、榆林窟的西夏时代的西夏文、汉文题记中也多次出现“那征”这个名字。甚至到了元朝和明朝，西夏人的后裔中仍有以“那征”起名的。如写于1312年的西夏文《过去庄严劫千佛名经》的发愿文中有“田建堂皇使都勾管做者　臣僧那征、大德李……奉印施共干勾管做者御使台侍御使　臣杨那尔征……”这个“杨那尔征”应当即是“杨那征”，而这个“杨那尔征”依据其年代和所居官职，可以比定为《元史》中有记载的“杨朵儿只”[②]。元代人名中的“朵儿只”应当是藏文rdo rje的对音，这样，西夏人名中的“那征”就又有可能是藏文rdo rje的音

---

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第249页。

② 《西夏佛教史略》，第323—324页。《元史》卷一七九有杨朵儿只传。

译，现今通译为“多吉”，意为金刚。热穷巴的名字为“多吉扎巴”（藏文 rdo rje grags pa），他也有可能被弟子称为“上师多吉”，也即是《大乘要道密集》中的“辣麻辣征”。不过，无论是塔波拉杰还是热穷巴，他们都是生活在12世纪60年代以前的人物，大乘玄密帝师跟从他们中的某一位学习佛法的年代也应当在这以前。而这时到西夏灭亡的1227年还有80年之久，所以无论如何大乘玄密帝师到西夏灭亡时也有90多岁，这也显然表明他不可能活到忽必烈封藏传佛教的僧人为帝师的年代。[①]

这些题款和师承的资料的重要性更集中地表现在它向我们揭示的大乘玄密帝师所属的教派。大乘玄密帝师是米拉日巴的再传弟子，因此不论其师是不是塔波拉杰或者热穷巴，至少也是与塔波拉杰同辈的高僧，而我们知道，噶举派最初有琼波南交和玛尔巴译师的两支传承，琼波南交的一支被称为香巴噶举，玛尔巴的一支是到他的再传弟子塔波拉杰时才形成一个派系的，因而被称为塔波噶举。而后来在藏传佛教历史上占有重要地位的噶玛噶举、帕竹噶举、蔡巴噶举等支派又都是开始于塔波拉杰的弟子们。[②] 这也就是说，在塔波噶举的各个支派出现之前，塔波噶举的教法就已经传到了西夏僧人中，并很快在

---

① 我们还注意到《萨迦道果新编》列为第六十八篇的《新译大手印金璎珞要门》记载的师承次第：“其师承者，萨斡哩巴师传与铭得哩斡师，此师传与金刚手师，此师传与巴彼无生师，此师传与末则罗（二合）孤噜师，此师传与玄密帝师，此师传与智金刚师，此师传与玄照国师。”这里又把大乘玄密帝师的上师归为“末则罗（二合）孤噜师”，而这个“末则罗（二合）孤噜师”很可能是指噶举派的另一个重要祖师琼波南交在印度时师从的印度高僧弥勒巴。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社，1987年版，第95—101页。

西夏王朝的宫廷中产生了重要的影响，甚至获得了帝师的职位，这其实是噶举派历史中以前未被注意的一个重要问题。另一方面，噶举派在西夏的传播对后弘期的藏传佛教与汉传佛教的文化交流来说，实在具有开先河的作用。至少这个师承次第中的“辣麻麻巴”、“铭移辣罗悉巴”是迄今所见到的玛尔巴和米拉日巴这两位噶举派的祖师的名号的最早的汉文翻译。而“辣麻”这两个字也是迄今所见到的藏传佛教的术语 bla ma（9世纪以后才在西藏出现）的最早的汉文翻译。仅就这一点来说，《大乘要道密集》在藏汉佛教文化交流史上的重要地位，即可不言自明。

但是，我们也要注意到大乘玄密帝师同时也是《萨迦道果新编》定为第六篇的《解释道果语录金刚句记》的传授者，而众所周知，“道果法”是萨迦派的教法。作为噶举派的弟子的大乘玄密帝师同时也传授萨迦派的道果教法，对这一现象的解释应当是，有可能大乘玄密帝师同时也是萨迦派的弟子，也有可能他和塔波拉杰的著名弟子帕木竹巴多吉杰波（公元1110—1170年）一样，也曾经是萨迦派的祖师萨钦贡噶宁波（公元1092—1158年）的弟子，跟从萨钦贡噶宁波学习过萨迦派的道果法。从这里我们也可以看出，在西夏王朝中后期，在西夏传播的藏传佛教教法中，萨迦派的道果法和噶举派的大手印教法占有突出的地位，而且这两种教法在西夏佛教中并行不悖，互相配合。萨迦派和噶举派的教法在西夏传播时的这种交错和配合，至少说明在这一时期藏传佛教的萨迦派和噶举派等派别，还不像后来那样强调教派之间的差别，因此从现在所见到的史料看，在西夏王朝还没有关于藏传佛教的教派矛盾的记载。

也正是由于噶举派和萨迦派在12世纪的中后期向东北方

向发展进入了西夏王朝，在西夏朝野上下打下了深厚的基础，并与宋、辽、金朝有了文化上的交往，所以当蒙古灭亡西夏王朝并且以西夏故地为基地向西藏伸展势力时，能够与蒙古人联系并且由本派的领袖人物到西夏故地凉州去与蒙古首领对话的，在西藏只有噶举和萨迦两派。甚至在整个元代，乃至明朝的前期，萨迦派和噶举派都一直是在蒙古和明朝宫廷中最有影响力的藏传佛教的教派，它们早年在西夏王朝的活动，无疑为此打下了十分坚实的基础。

三、大乘玄密帝师的生平

在确定了《大乘要道密集》也即是《萨迦道果新编》中的一些重要部分是在西夏王朝时期翻译汇集而成的基础上，我们对大乘玄密帝师的生平还可以做进一步的探讨，而我们所依据的资料也是来自这一部文献。

被《萨迦道果新编》列为第十四篇的《无生上师出现感应功德颂》，是一组赞颂某一位“无生上师”功德赞颂诗，共有二十二首偈颂，每首偈颂由四行诗句组成，可以说是一种在藏传佛教的文学作品中常见的长篇赞颂诗作品。虽然整个长诗没有一处直接出现“大乘玄密帝师”这样组合完整的名号，但是在其中的一些偈颂中出现了“玄密无生上师”、“大乘辣麻”这样的称呼。依照藏文这种赞颂诗的惯例，是可以把上师的名号分解开来，放到各个偈颂中去赞颂的，而这些偈颂分别赞颂上师的事迹或功德的某一个方面，综合起来即组成对上师的一部安排有序、结构完整、照应到方方面面的组诗。因此，组诗中分别出现的“大乘辣麻”、“玄密无生上师”实际上并不是两个不同的上师，而应当把他们合起来理解，认识此赞颂诗所赞颂

的正是“大乘玄密上师”，也即是“大乘玄密帝师”。

《无生上师出现感应功德颂》在标题之后有一行题款，为“马蹄山修行僧拶巴座主依梵本略集”。这里的马蹄山显然是一个西夏佛教的寺庙或者是修行地。《西夏佛教史略》在讲述西夏的佛教雕塑和铸造的一节中说：“此外，散布在甘肃祁连山一带的石窟中也有西夏时代的石雕，如民乐县马蹄山北寺、金塔寺中就有雕琢的佛、菩萨像。”[①] 实际上马蹄寺在今甘肃省肃南裕固族自治县境内，一直到现在仍然是河西走廊地区的一座比较著名的寺院。[②] 此处所说“依梵本略集”，实际上可能是依照藏文本整理的。大概关于大乘玄密帝师的事迹有过一些藏文的记载，拶巴是在这些藏文资料的基础上将大乘玄密帝师一生中的主要事迹分成单元，然后编写为赞颂诗的。为方便阅读，我们先把这二十二首偈颂录出，并加上编号，以便我们就有关的问题做一些初步的分析。

---

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第187页。

② 有资料称马蹄寺是青海佑宁寺的土观呼图克图的属寺说：“土观现派管家苏洛藏者驻寺主持政教，俨如一地方长官，寺属居民之田地财产，土观有管理处分之权。”见阎天灵、钟福国《略论封建王朝治边政策对宗教传播过程的影响——以藏传佛教在肃南地区的传播为例》，载《西北民族研究》1999年第二期。另有资料说：“马蹄寺，亦称‘普光寺’。位于肃南县马蹄区，是肃南著名的藏传佛教格鲁派寺院，为青海东科尔寺的属寺之一。相传在马蹄殿青石板上有两个明显的马蹄印迹（传说是天马下界留下的）而得名。马蹄寺原包括金塔寺、千佛洞、南北马蹄寺、上中下观音洞等7个小石窟群和寺院，共有70多个石窟，是甘肃境内仅次于敦煌莫高窟、天水麦积山、永靖炳灵寺的又一大石窟群。其中北寺有30多窟，规模最大，千佛洞次之，金塔寺最小。该寺原为汉地佛教寺院，后来逐渐成为藏传佛教格鲁派的寺院。寺院原是马蹄十四族（藏族部落）所建（年代已不可考），并由十四族供养。该寺建筑规模宏大，最兴盛时，北寺、南寺、千佛洞三处有僧众1000多人，到解放初期时尚有50余人。”见蒲文成主编《甘青藏传佛教寺院》，565页，青海人民出版社，1990年版。

无生上师出现感应功德颂

马蹄山修行僧拶巴座主依梵本略集

1. 遏令旦巴养者做良医，达迳农家之女为眷属，感梦金刚手师作加行，降得无生殊胜我赞礼。

2. 七岁诸人谈论一切法，超胜无比勇慧世间希，厌离本房游历为乞士，当巴悉京铭处我赞礼。

3. 化于东方夜梦金刚手，教示指归西番中国内，松巴师处受生于一载，遏令慧辨师处我赞礼。

4. 复往西天雪山国王迎，妖怪龙神聚集皆镇伏，到女王国空行亲摄受，仁德无生师处我赞礼。

5. 伊吾国王信邪毁正法，勾摄摧坏现于神通力，葱岭持咒胡僧化魅去，大宝无生师处我赞礼。

6. 高昌国王迎师五百里，作密供养十遍生流行，送至万程河边降龙王，极能无生师处我赞礼。

7. 要达弥陀国中路崎险，龟步羸形酸心应回首，摄土焚香观音亲摄受，勤勇无生师处我赞礼。

8. 回至乌延国近大寒林，内见于头托手二空行，显于闭风加行求摄受，善逝无生师处我赞礼。

9. 托脚挠臂擎头交坐母，游走禅定六母共摄受，见八尸林上师亲摄受，见吉无生师处我赞礼。

10. 百花林中住于空行宫，又赴乌延虾笑金行窟，不语割钵罗师而摄受，最胜无生师处我赞礼。

11. 复入大寒林中参诸圣，钱悉多莫吃罗处付本续，修习六年亲见修习母，最上无生师处我赞礼。

12. 将出寒林又遇拶巴师，受得耳传再修六年分，夜闻犬吠记得我法空，要妙无生师处我赞礼。

13. 自然天降亥母密本续，开演现诸神通大欢喜，一切施碍龙神而供养，威德无生师处我赞礼。

14. 游历西天三十六国土，遍行佛师修习所居处，无量空行授记利有情，精进无生上师我赞礼。

15. 复往西番中国尸堂林，遇精进师得受大密续，解尽本续三藏明觉受，玄密无生上师我赞礼。

16. 西番国王恭敬为师资，回遣大军拔树而折服，降请外道及截霜风雹，大力无生师处我赞礼。

17. 辞王化利夏国大臣民，僧俗求请奉金曼捺辣，受与耳传四字亥母法，甚深无生师处我赞礼。

18. 往于西路烟焰面禅室，一切戎军劫广而恼害，弹指僵直人为俱不进，威势无生师处我赞礼。

19. 此师金刚手身之化现，广受万行圆满而归寂，光出感珠体显四轮佛，胜上无比师处我赞礼。

20. 为生躯形诸国参圣迹，无量师佛空行共摄受，现证解脱德化于法界，吉祥成就上师我赞礼。

21. 通达禅密显教化群密，勇猛勇母师佛亲授记，超越苦海慈悲利有情，大乘辣麻噶师我赞礼。

22. 禅定咒印施食无间断，修习精进坚固得觉受，夜梦空行摄受而指示，明解慈悲上师我赞礼。

第一首偈颂是说明大乘玄密帝师父母的情况的。首句“遏令旦巴养者做良医”，“遏令旦巴养”是一个人名，“做良医”是其定语，却放在被其限定的对象的后面，这是符合藏文的语法习惯的，在西夏文中也很常见。“遏令旦巴养”是一个常见藏文人名的西夏人的读法，其对应的藏文应当是 rin chen vjam pavi dbyang，意思是“宝贵妙音”或“宝贝文殊菩萨”。这个名字至今在藏族人中还可以经常见到，只是现今的读法通常是把

vjam pavi dbyang 的中间表示所属的 pavi 去掉，成为 rin chen vjam dbyang，读作“仁钦嘉央”。从首句中我们知道他的父亲是一个名叫遏令旦巴养（仁钦嘉央）的著名医生。比照噶举派的著名高僧塔波拉杰的例子，可知当时有许多良医同时也是著名的佛教高僧，因此大乘玄密帝师的父亲也可能是一个以行医为职业的佛教僧人。而第二句“达逞农家之女为眷属”，则是他的母亲是达逞地方或者是达逞部落或达逞家族的农民的女儿。若是地名，达逞很可能是藏文 stag mtsher 或者 stag tshang 的音译，意为“老虎窝”，这样的地名至今在甘青藏族地区仍然可以见到。随举一例，现今的十四世达赖喇嘛的出生地就是青海省平安县祁家川的当采村，“当采”即是 stag mtsher 的音译，也是“老虎窝”之意，因村前有一红色山包形如老虎卧地而得名。塔尔寺有一个历辈在该村转世的当采活佛，十四世达赖喇嘛的大哥土登诺尔布即是现在这一辈的当采活佛。另外我们应当注意的是，偈颂在说明大乘玄密帝师的父母的关系时没有使用“做夫妻”或者“娶妻”的说法，而是用了“为眷属”来表示，这在当时是常用来表示藏传佛教的密宗修行者和妇女一起生活和修行的说法，由此我们推测大乘玄密帝师的父亲是一个藏传佛教的僧人，应当没有大错。①

这首偈颂还说大乘玄密帝师是在“感梦金刚手师作加行”的情况下投胎降生的，后面的偈颂更进一步提到他是金刚手的化现。这就将他和藏传佛教密宗非常重视的本尊金刚手菩萨联

---

① 藏传佛教后弘期的初期对僧人不娶妻生子执行得并不那么严格，如玛尔巴即有妻室。对于西夏佛教僧人可以娶妻的现象，研究者早就注意到元朝人马祖常的《河西歌》：“贺兰山下河西地，女郎十八梳高髻，茜根染衣光如霞，却招瞿昙作夫婿。”见吴天墀：《西夏史稿》，第225页，四川人民出版社，1983年版。

系到一起。可能是由于这种本尊化现或者菩萨降生的观念，以及在藏传佛教后弘期中逐渐增强的“视师为佛”的观念，大乘玄密帝师在弟子信徒的眼里是被当作佛陀和菩萨一样来看待的。我们还应该注意到，此时藏传佛教还没有采用（或者说还没有形成）活佛转世的制度，但是这种把上师看作是佛陀或者是菩萨的降生的思想，如果发展到把这种降生按照一定的顺序来排列，并且把这种降生和某个特定的寺院或者是某个著名的高僧联系起来，到了那样的阶段，活佛转世制度就是呼之欲出的必然事物了。后来的众多的藏文书写的活佛传记中，感梦菩萨加行、菩萨授记或者是活佛投胎降生前出现许多其他的特殊征兆的内容往往要占很大的篇幅，而且越往后来描述越加详细生动。《大乘要道密集》中的这首偈颂可以说只是这种描述内容的早期形式之一。

接下来我们需要说明一下“无生上师”中的“无生”两个字的意思。在藏文的佛教文献当中，与它对应的词应当是 skye - med，它是指超脱轮回的无生无死的状态，也就是说达到了和佛陀、菩萨一样的境界。所以藏文词典中把 skye med bde chen 解释为“无生乐、无生大乐，解脱或涅槃之乐。”把 skey med btsan sa 解释为“无生圣境，解脱或涅槃。”把 skye med bstan sa zin pa 解释为“登涅槃境，已证涅槃。”[①] 所以，这里差不多在每首偈颂的结尾处都要赞颂大乘玄密帝师为“无生上师”，有可能是因为他的名字叫做“无生”，也有可能是弟子信徒认为他是登上了“无生圣境”的大师。在后面一种情形中，又有可能是因为写这些赞颂诗时大乘玄密帝师已经圆寂了，称他为“无生上师”是委婉地表示他已经证果成佛的意思。

---

① 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，民族出版社，1993 年版，第 156 页。

第二首偈颂是说大乘玄密帝师从幼年时期起就喜欢讲论佛法，这大概是因为父亲是一位佛教僧人的缘故。特别是偈颂一开始就突出他在七岁时就能对众人讲说各种经论，表现出超群的智慧和勇气。这种赞颂和后来萨迦派的文献中关于八思巴幼年的杰出事迹的记载有相似之处，[1] 大概从幼年时就能够讲经说法是当时人认为的杰出人物的普遍事迹。接下来说他对家庭的生活产生了厌离之心，离家出走，到四处去游历，有时甚至以乞讨为生。这里更值得注意的是，这首偈颂的末尾一句中的“当巴悉京铭”应当就是大乘玄密帝师的名字，而这一名字如果看成是来自藏文名字，还可以和“无生上师”这一汉文意译的名字达到非常吻合的地步。我们设想“当巴悉京铭”应当是藏文 dam pa skye med 的对音，dam pa 意为高僧、大德、上师，后来元朝著名的胆巴国师，其名字“胆巴”也是 dam pa 的音译。“悉京铭”与 skye med 的读音的差别只是在韵尾上，如果我们考虑到已经被西夏语文研究者指出的西夏人所用的汉字的读音常常存在 n、ng 鼻韵尾脱落的现象，那么“悉京铭”和 skye med 的读音就达到完全符合的地步。[2]

第三首偈颂中的“化于东方夜梦金刚手，教示指归西番中国内”是说大乘玄密帝师离家以后曾经在“东方”云游，后来

---

① 《萨迦世系史》说八思巴“三岁时，口诵《莲花修法》，众人惊异，说：‘他果真是一位圣者！’从此其名声远扬，故通称其名为八思巴。八岁时口说佛本生经，九岁时，萨迦班智达举行先行法会，八思巴说喜金刚续第二品，因其能在法会上说法，大众惊异，众学者亦抛弃傲慢之心而听受，使八思巴声名遍布，远扬各方。”见阿旺贡噶索南著、陈庆英等译《萨迦世系史》，西藏人民出版社，1989 年版，第 105—106 页。

② 见李范文：《关于西夏语鼻韵尾问题》，收入作者自己的论文集《西夏研究论集》，宁夏人民出版社，1983 年版，第 170—180 页。

由于梦见金刚手菩萨，受菩萨的指示而返回“西番中国”。这种菩萨在关键的时刻在梦中现身，给予教导或者预言以后的事情（也就是佛教文献中所说的“授记”），在后来的藏传佛教的传记作品中也是非常普遍的主题。正如我们前面已经说过的，“西番中国”应当是指西夏。由此可见，大乘玄密帝师应当是在西夏出生的。当然，他在西夏出生说明他可能是西夏党项人，也有可能是西夏境内的吐蕃人（也即是藏族人）。关于他曾经云游过的“东方”，我们考虑很可能是宋朝的区域，不过也不排除是金朝区域的可能。不过无论如何他在早年曾和汉地佛教有过接触，甚至有可能接触到汉地的文化。他回到西夏以后，在一个叫做“松巴师”的高僧那里学习了一年。“松巴”应当是藏文 sum pa 的音译，这是青藏高原上的一个古老的部落群的名称，在唐代时翻译为“苏毗”，被认为是西羌的一支，分布在西起西藏阿里，东到青海玉树、果洛的广大草原地区。后来吐蕃王朝征服了苏毗的大部分，将其编为吐蕃本部四如以外的“孙波如”，随吐蕃军征战在河西陇右地区。吐蕃王朝崩溃以后，有许多苏毗的部落散布在这一地区。[①] 直到近代，在甘青藏族地区仍有一些叫做“松巴”的地名，从这些地方出身的人就可能冠以“松巴”的名号，例如青海佑宁寺就有一个著名的松巴活佛系统，清朝乾隆皇帝时三世松巴堪布意希班觉曾经应召进京，著有《如意宝树史》、《青海史》等，是当时著名的佛教学者。[②] 大乘玄密帝师的这位“松巴师”，就应当是一位出身于某个“松巴”地方的藏传佛教高僧。可能就是在这

---

① 杨正刚：《苏毗初探》，载《中国藏学》，1989年第3期、第4期。

② 见青海少数民族古籍丛书《佑宁寺志（三种）》，青海人民出版社，1990年版，第69—76页。

时，松巴师给他起了一个法名为“遏令慧辨”，所以偈颂的最后一句为“遏令慧辨师处我赞礼”。这个名字是由藏语和汉语两个部分组成的，“遏令”即是藏文的 rin chen，是“珍宝”、“宝贵”的意思，我们知道大乘玄密帝师的父亲的名字也是以这两个字开头的。“慧辨”应当是他的汉文法名。这样，他的法名如果全用汉文就应当是“宝慧辨”。现在所见到的西夏僧人的汉文法名中，以“慧”（与“惠”字通用）字开头的很多，大约是当时西夏佛教僧人中的一种风气。不过作者在这里突出强调这一法名，有可能是因为当时大乘玄密帝师是受比丘戒而新起的法名。结合前面的内容看，他从东方返回西夏依止松巴师学习一年，大约也是为了以松巴为师傅受比丘戒的缘故。

接下来的第四到第十三的十首偈颂是讲述大乘玄密帝师在西天也就是汉文古籍中所说的西域和印度西北部云游修行的事迹。其中的“西天雪山国”、“女王国”的位置，史籍中没有明确的记载。伊吾国即是今天新疆的哈密，唐代称伊州。高昌国即是今天新疆的吐鲁番。唐朝后期回纥汗国瓦解后，西迁的回纥部众分为三大部分，一部分在河中地区建立哈喇汗国，一部分在高昌建立高昌回纥王国，一部分到甘州、敦煌，与吐蕃部落杂处，称甘州回纥。1125 年辽国被金朝灭亡后，辽国宗室耶律大石带领部众西迁，在哈密、吐鲁番以北建立西辽。所以，在大乘玄密帝师到西域去的时候，西域正处在这几个政权的分割统治下。西域很早就是佛教盛行的地区，从汉代开始佛教从这里传入汉地。但是从唐代大食军队东侵以后，伊斯兰教的势力也进入了这一地区。宋代的西域诸国中，高昌回纥王国和甘州回纥是信仰佛教的，而哈喇汗国则是信仰伊斯兰教的，其他的小国在佛教和伊斯兰教之间依违不定，佛教和伊斯兰教

两大宗教的斗争也一直不断。[①] 所以，虽然偈颂中所说的镇服龙王、空行摄受、胡僧化魅等不必去深究，但是我们可以把制伏信邪教的伊吾国王和大乘玄密帝师与胡僧的斗法等看做是对当时的西域地区的宗教斗争的描写。

后面提到的乌延国即是唐朝到印度取经的玄奘法师（即唐僧）的著名的《大唐西域记》中所记载的乌仗那国，位于今天印度的西北部和巴基斯坦的北部、阿富汗的南部，历史上一直是佛教兴盛的地区，特别是大乘密宗的许多教法就发源于这一地区。《大唐西域记》说该国“语言虽异，大同印度。文字礼仪，颇相参与。崇重佛法，敬信大乘。夹苏婆伐卒堵河旧有一千四百伽兰，多已荒芜。昔僧徒一万八千，今渐减少。并学大乘，寂定为业，喜诵其文，未究深义，戒行清洁，特闲（娴）禁咒。律仪传训有五部焉：一、法密部；二、化地部；三、饮光部；四、说一切有部；五、大众部。”[②] 藏传佛教与这一地区的关系也十分密切，藏文称这一地区为 U - rgyan，对音为“乌坚”，与《大乘要道密集》的“乌延”读音相符。吐蕃王朝时期开创藏传佛教的著名的印度传法大师莲花生就是来自这一地区，因此藏文史籍称他为“乌坚大师”。西藏佛教后弘期开始时，所谓“上路传法”的许多开创者也是到这一地区去学习佛法和梵文，返回西藏后成为著名的翻译家和佛法大师。大乘玄密帝师经过西域到这一地区学习佛教密法，正符合藏传佛教的这个传统。从他学习的内容看，也是突出在野外尸林修行、念诵密咒等，除了偈颂中提到他跟从钱悉多莫吃罗、拶巴两位

① 余太山主编：《西域通史》，中洲古籍出版社，1996 年版，第 270—315 页。

② 玄奘：《大唐西域记》，上海人民出版社，1977 年版，卷三，第 59 页。

上师学习密法外，他还得到观音菩萨、金刚亥母和空行母的加持，亲见本尊，获得授记，这些也是藏文的佛教高僧传记中常见的内容。

更加重要的是，我们从西夏文献中已经知道有过一些印度的僧人到西夏传播佛教，[①] 但是关于西夏僧人到印度去学习佛教，这些偈颂是迄今所见的惟一的记载。而且大乘玄密帝师在乌延国学习密法的时间至少在12年以上，在这样长的时间中，他必定学习了印度的语言和文字，以及绘画雕塑等工艺知识，这些对他后来在西夏传布佛法的活动会有很大的影响。这些记载是西夏佛教和印度的大乘佛教直接发生联系的重要实例，它对西夏和印度的文化交流史的研究也具有重要的意义。

经过十多年的学习和修行，大乘玄密帝师从印度返回西夏。他在返回的途中是不是经过了西藏地区，并且正是在这期间接触到西藏萨迦派和噶举派的上师并跟从他们学习佛法，也是值得考虑的问题。偈颂只是说他在返回西夏后并没有立即名声大振，而是继续进行了一段时间的拜师学习和密法修行。第十五首偈颂说他“复往西番中国尸堂林，遇精进师得受大密续”，并且接着称他为“玄密无生上师”，大概在偈颂的作者的认知中，他是在返回西夏以后才完成了密法的学习和修习，并且获得了“玄密上师”这样的称号。

接下来的第十六首偈颂说他精通了佛教的显密教法以后，名声渐起，于是引起了一些世俗统治者的注意，甚至迎请他去担任传法的上师。不过，奇特的是，首先迎请他的并不是西夏本国的国王，而是一位“西番”的国王，即“西番国王恭敬为

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年版，第149—150页。

师资”。这里的“西番国王”，应当是指宋代活跃在甘青河湟地区的藏族唃厮啰政权的首领。唃厮啰政权的主体是河湟地区的藏族部落，一直崇信藏传佛教。藏传佛教后弘期的“下路弘法”就是开始于河湟地区，并首先在河湟陇右地区传布，然后才传播到卫藏地区去的。唃厮啰政权在强盛时曾经修建寺院，塑造佛像，还有一些僧人充当过部落的首领。唃厮啰政权和西夏有亲缘关系，特别在宗教文化方面有很多共同之处，藏传佛教的僧人来往于西夏和唃厮啰政权的辖地之间，也很常见。因此，大乘玄密帝师被某个唃厮啰部落的“王子”迎请去当上师也很自然。但是唃厮啰政权在1104年北宋第二次出兵河湟地区后就衰落了，其后金朝的势力进入河湟地区，唃厮啰后人的一些部落首领，虽然仍称“王子”，但是依违于西夏、金和南宋之间，时常处在战乱和纷争之中。[①] 所以偈颂紧接着说："回遣大军拔树而折服，降请（伏）外道及截霜风雹"，也即是他作为部落首领的上师要主持作法退敌、除霜防雹的法事并和反对佛教的外道进行斗争。这两句话倒是生动地勾画出了甘青藏族部落中佛教高僧的活动特点。

此后，大乘玄密帝师又从河湟地区回到西夏，并受到西夏君臣的尊崇，在西夏王朝中出任僧职。但是，对于他的这一段人生中的最主要的经历和事业成就，第十七首偈颂仅仅用了“辞王化利夏国大臣民”一句带过。实际上，这一在西夏担任僧职的过程可能长达数十年之久。正如学者们早已经指出过的那样，西夏王朝的僧官职务有一个复杂的等级系统，有管理实际宗教事务的僧职，又有可以与文武官员的官阶相对比的封号

① 祝启源:《唃厮啰——宋代藏族政权》，青海人民出版社，1988年版，第270—280页，第195—206页。

爵位等，担任僧职的僧人有一个逐步升迁的过程。而对于法师、禅师、国师、帝师等高级的僧职，则是除了能力、资历等因素外，还要遇到适宜的机缘才能够得到晋升。[①] 按照《观弥勒菩萨上生兜率天经》的发愿文，至少在西夏仁宗乾佑二十二年（公元 1189 年）他就已经在西夏王朝担任国师，而且他的封号是大乘玄密国师，所以他应当是在以后的某个时候才由大乘玄密国师晋升为大乘玄密帝师的。

类似的在担任一个时期的国师后再晋升为帝师的例子，是藏文史籍中所记载的另一个叫做“帝师日巴”的西夏帝师。据哈佛大学博士生刘国威的《拔绒噶举派的帝师日巴（公元 1164/5—1236)》一文的考证，帝师日巴是在 1200 年由西藏到达西夏的，此时西夏王室接连发生争夺王位的内乱，在 1205 年到 1206 年之间，西夏发生了宗室镇夷郡王安全废黜桓宗纯佑而自立为襄宗的事件，帝师日巴被西夏襄宗封为国师。几年以后，1211 年神宗遵顼又废襄宗而自立为帝。1217 年蒙古军再次进攻西夏，神宗遵顼为躲避蒙古军而出走到西凉府，国师日巴随驾西行，由于这一功绩，加上前任帝师藏波巴在 1219 年圆寂，神宗在返回兴庆府之后，在 1219 年晋升国师日巴为帝师。[②] 由此看来，西夏王朝的帝师大概也和后来元朝的帝师一样，每一任只有一人。而我们已经知道，在西夏仁宗仁孝时期有一个贤觉帝师波罗显胜，那么，大乘玄密帝师就应当是在贤觉帝师和帝师藏波巴之间担任帝师的。从各方面的情况看，

---

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988 年版，第 150—154 页。

② 刘国威提交给 1997 年在美国波士顿举行的第一次安多学术讨论会的论文《拔绒噶举派的帝师日巴（1164/5—1236)》，承蒙作者特意为我提供这篇未刊稿使用在本文中，在此表示感谢。

他很可能是在 1193 年仁宗去世桓宗继位后，由桓宗晋升为帝师的，而且保留了他担任国师时的名号，所以成为大乘玄密帝师。

这首偈颂中又说："僧俗求请奉金曼捺辣，受（授）与耳传四字亥母法。"这里的"曼捺辣"，即是藏文中的 mandala，亦译作"曼荼罗"，又翻译为"曼扎"、"曼遮"、"坛城"等，以此象征神佛所居住的世界，是藏传佛教中常用的法器之一。在藏传佛教中向高僧献曼扎是一种非常隆重的礼节，献黄金制作的金曼扎更是对地位特别崇高的宗教领袖才用的高规格的礼节。西夏僧俗给他奉献金曼扎，正与他在西夏王朝担任的国师、帝师的身份相符合。

接下来的第十八首偈颂的内容显得有些使人费解。这首偈颂一开头就说："往于西路烟焰面禅室"，这里的"西路"应当是指河西走廊的凉州、甘州、沙州（敦煌）等地，而"烟焰面"是指一位脸部如炭火烟尘熏黑的本尊神。问题是大乘玄密帝师为什么要在受到僧俗人众无比尊奉以后到西路去，而且是到一个"禅室"中去修习本尊。从上述的西夏王室的内部斗争和蒙古军的多次攻打西夏的情况看，他担任帝师的时间可能并不太长久。很可能是 1193 年桓宗晋升他为帝师，到 1206 年桓宗被襄宗废黜时，他也随之被解除了帝师的职务。也可能是因为他在桓宗和襄宗的斗争中站到了失败的桓宗的一边，因而在襄宗继位后被放逐到河西去，避居于一个禅室中修习密法。可能由于是被放逐，所以在偈颂中有意回避了他曾经担任过西夏的"国师"、"帝师"这两个最重要的职务。不过这个时期西夏的河西地区已经是兵荒马乱，蒙古军几次分兵攻打甘州、沙州，西夏统治集团也内讧不断，战败的溃兵四处抢掠，这就是偈颂中所说的"一切戎军劫广而恼害"。大约他在僻静的禅室

中也不能平静地修行，遇到乱兵打劫时也只能靠作法的威势来吓退他们。他一“弹指”就能使乱兵“僵直”而不敢进入，这在弟子们的眼中当然是他表现出的神奇的威力。

大约大乘玄密帝师在卸任后到河西地区生活了一段时间后就圆寂了。所以第十九首偈颂说：“此师金刚手身所化现，广受万行圆满而归寂。”像他这样一位经历丰富、学识广博的高僧在圆寂时自然也应当是不平凡的，所以有“光出感珠体显四轮佛”，即是身放光明，出舍利子，遗骨上出现佛像等奇迹。其后的第二十、二十一、二十二等三首偈颂则是崇信他的弟子们从教法修行的角度对他一生的功德所作的总结。说他“万行圆满”，虽然是赞颂高僧时常用的一种套话，但是从这些文献中大致勾画出他的一生事迹的轮廓看，他的确是西夏王朝一位杰出的高僧，在西夏佛教的历史上应当有他的一席之地。

在这二十二首偈颂之后，还有一行简单的题记：“上来偈颂所解文义，依无先金刚上师行记内广明知之。”这里的“无先金刚上师”应当是“无生金刚上师”，也就是大乘玄密帝师。按照这一句简短的题记，当时还有一部大乘玄密帝师的“行记”，即就是他的生平传记，而这些偈颂就是根据“行记”的内容精简而成的。如果能够发现这部行记，我们就会对大乘玄密帝师的生平和西夏佛教的历史了解得更加深入和更加准确。

感谢哈佛大学燕京学社提供的支持和哈佛大学梵文和南亚系主任 Leonard W. J. van der Kuijp（范德康）教授对我的帮助，使我能够在访问燕京学社的期间完成这一篇文章。

原载《佛学研究》，2000 年第 9 期

元代藏族历史篇

元朝帝师制度述略

佛教自汉魏时代传人中国，到南北朝时已经对中国社会产生了较大影响，不仅在民间有了众多的信徒，有了寺院和出家僧人，而且还有不少帝王以尊奉佛教著称。帝王的尊奉，对佛教的传播起了重要的推动作用。到了隋唐以及宋、辽、金时代，佛教的势力尽管有过几次起落，但已逐步发展成为影响最广泛的宗教之一。与唐朝差不多同始终的吐蕃王朝把佛教从汉地及印度引入藏族社会，并利用王朝势力大力推广。佛教在同西藏原有的苯颇教的激烈斗争中受其影响，吸取了苯颇教的某些教义教法，形成了具有西藏特色的佛教。到 10 世纪时形成西藏佛教的若干教派。西藏佛教各教派在政治上与各地方势力相结合，对社会生活各方面的影响，超出了汉地佛教的社会作用。宋代党项人建立的西夏王朝，在崇信佛教方面又超出了以往各王朝，开始以佛教高僧担任国师及帝师。到蒙古汗国兴起，蒙古皇室与道教、伊斯兰教、也里可温教、佛教等宗教都有较多接触，最后在元世祖忽必烈时选择了西藏佛教作为自己信仰的宗教之一。这一选择对蒙古族、藏族以及全国的宗教历史都产生了深远影响。元朝从蒙哥汗在位时开始设置国师，到

忽必烈时又设置帝师，以西藏佛教僧人充任并建立了一套制度。这种帝师制度在中国历史上可以说是绝无仅有，对它的来龙去脉及其作用和影响做一番研究，对了解元代西藏地方的历史及西藏地方与元朝中央政权之间的关系确有重要意义。

一、帝师的由来

公元1227年蒙古王室灭掉了与藏族有密切关系的西夏王朝，成吉思汗的孙子元太宗窝阔台之子阔端受命统治西夏故地后，进而把势力伸展到西藏。1239年，阔端派他的将领多达那波率蒙古军队攻打西藏，从青海一直打到藏北，烧毁了热振寺和杰拉康。多达那波给阔端写信报告了西藏各派势力集团的情况及其特点，信中说："在边陲藏地，僧伽基础以噶当派的最大，顾惜情面以达垄噶举派的领袖最甚，排场豪华以止贡噶举的京俄最甚，教法以萨迦班智达最精通，迎请何人请降旨明谕"[①]。1241年多达那波停止了军事行动，并让军队停留在原地，等待阔端的命令。过了三年，阔端命多达那波送给萨迦班智达一封信和礼物，邀请萨班到凉州和他会晤。[②] 萨班知道蒙古的军事威力，在接到阔端的信后，为了西藏僧俗民众生灵免遭涂炭，不顾自己年迈体弱，毅然决定前往凉州。鉴于他此行使命重大，关系到西藏各派势力集团的利益，所以行前还得和各派势力磋商。他于1244年携同自己的两个侄子十岁的八思巴和六岁的恰那多吉从萨迦动身。一路和各派势力集团交换意

---

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社，1980年版铅印本，第90页。

② 阔端给萨班的邀请信的全文见达钦阿美夏《萨迦世系史》德格木刻版，第67页。

见，于1246年到达凉州（据说八思巴和恰那多吉先到凉州，但无确证）。当时阔端不在凉州，他就留在凉州等待。第二年，阔端回来后会见萨班。这是西藏佛教领袖人物和蒙古王室成员的首次直接接触。会见后萨班给西藏各地僧俗领主写了一封公开信，即著名的《萨班致蕃人书》。[①] 从这封信的内容可以看出，通过阔端和萨班的谈判，确定了西藏归顺蒙古汗国，西藏的僧俗官员和百姓都是蒙古大汗的臣民，都要履行作为蒙古属民应尽的义务。

公元1251年萨班和阔端先后死于凉州，萨班死后，他的侄子八思巴仍在凉州幻化寺中学经。在此之前，蒙古王室成员为争夺汗位进行了激烈的斗争，结果蒙哥于这一年做了大汗。1252年忽必烈受蒙哥之命远征大理。约在1253年忽必烈驻军六盘山时，八思巴与驻守凉州的阔端的儿子蒙哥都一起去会见忽必烈，忽必烈赠给蒙哥都一百蒙古马军，而把八思巴留在自己身边。这是八思巴与忽必烈首次会见，但从此以后，八思巴即成为忽必烈所供奉的僧人。[②] 忽必烈对这个谦虚而有礼貌的青年僧人很有好感，并十分欣赏他的渊博学识。忽必烈曾向八思巴询问藏族历史，八思巴向他叙述了吐蕃王朝松赞干布、赤松德赞等赞普的事迹，忽必烈听后命人查阅汉文史籍，果然与

---

① 见《中国通史参考资料选稿》第二分册，王尧译自藏文的汉译文。

② 见蔡巴贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981年版，第48页。汉文史料中关于八思巴归附忽必烈的经过有不同的记载。《元史·释老传》中写道："年十五，世祖皇帝龙德渊潜，师知真命有归，驰驿经诣王府，世祖宫闱东宫，皆乘受戒法，特加尊礼"。藏文史籍称八思巴生于阴木羊年，即公元1235年，逝于1280年，享年46岁。而汉文史籍称八思巴逝于公元1279年，享年42岁。认为八思巴的生年是1238年。关于八思巴的生卒年代，当以藏文史籍所载为准。

八思巴所讲述的一样，这样更加深了他对八思巴的宠爱。[①]《元史·释老传》称八思巴"七岁，诵经数十万言，能约通其大义，国人号之圣童，"[②]《释氏稽古略》说他"七岁演法，辩博纵横，犹不自足。复偏咨名宿，钩玄索隐，尽通三藏"[③]。这些记载虽然有许多夸张之词，但从许多史实来看，八思巴聪明颖悟，勤奋好学，又有萨班那样一位学识渊博、精通"五明"的伯父亲自教诲，使他在青年时代就已在佛教及历史等方面很有成就，则是确定无疑的，因而赢得忽必烈对他格外喜爱也是合乎情理的。

当时的蒙古王室对待佛教和道教是一视同仁的，蒙哥汗于1251年命"以僧海云掌释教事，以道士李真常掌道教事"。然而佛道两教却为争得独宠而相互攻讦，互不相让。于是蒙哥汗于1258年下令在开平召集佛道两教的代表人物进行辩论。大藏经《辨伪录》中记载了这次辩论的详细过程："……今上皇帝承前圣旨事意，普召释道两宗。少林长老为头众和尚每，张真人为头众先生每，就上都（即开平，忽必烈即位后改为上都。——引者）宫中大阁之下，座前对论。内众即那摩国师、拔合斯八（八思巴）国师、西番国师、河西国师、外五路僧、大理国僧、汉地中都圆福超长老、太保总众等三百余僧，儒士窦汉卿、姚公茂等，相蒙速速、廉平章、丞相没鲁花赤、张仲谦等，二百余人共为证义。道士张真人、蛮子王先生、道禄樊志应、通判魏志阳、讲师周志立等二百余人共僧对论。"[④]这

① 《萨迦世系史》，第88—90页。

② 《元史》卷二〇二列传八十九，第4517页。

③ 《释氏稽古略》续集一，第5页。

④ 大藏经《辨伪缘》卷四，第78页。

次佛道辩论中八思巴崭露头角，显示了他渊博的知识和应辩才能。在辩论进入尾声时，“帝师（八思巴）又问：汝史记有化胡之说否？曰：无。然则老子谓何经？曰：道德经。此外更有何经？曰：无。帝师曰：道德经中有化胡事否？曰：无。帝师曰：史记中既无，道德经又不载，其为伪妄明矣。道者辞屈。尚书姚枢曰：道者负矣。上命如约行罚，遣使臣脱欢将道者樊志应等十有七人，诣龙光寺削发为僧。樊伪经四十五部。天下佛寺为道流所据二百三十七区，至是悉命归之。”[①] 在这次佛道斗争中，佛教取得了胜利。

公元1260年，忽必烈登上大汗位，立即封八思巴为国师。王磐在至元十七年写的《八思巴行状》中说：“庚申（公元1260年）师年二十二岁，世祖皇帝登基，建元中统，尊为国师，授予玉印，任中原法主，统天下教门。”大藏经《敕修百丈清规》中说：“阅六载，庚申（公元1260年），世祖登大宝，建元中统，尊为国师，授玉印，任中原法主，统天下释教。”[②] 藏文文献《萨迦世系史》中关于八思巴受封经过有段十分有趣的描述，认为八思巴受封主要是察必后皇后起了很大作用。“皇后对皇帝说：‘未让八思巴返回西藏甚佳。萨迦派有一甚为深奥之密法灌顶术，乃他派所无，可请其授之。’帝曰：‘你可先请之，果有效益，我再受之’。皇后乃受喜金刚灌顶，十分信仰……其后，皇后请于皇帝曰：‘此果胜于其他教法，请帝受之’。皇帝向上师请求灌顶，上师道：‘恐您不能遵守法誓，且此处又无精通翻译者，且待将来’。帝问：须守护何种法誓？答曰：‘灌顶之后，上师坐上座，以身体礼拜，悉听上师言语。

① 大藏经《辨伪缘》卷五，第82页。

② 大藏经《敕修百丈清规》第七卷，第66页。

不违上师意愿。'帝曰：'此不可以。'皇后劝曰：'听法人少时，上师可坐上座，吐蕃之事悉听上师之教，不与上师商量不下诏书，其余大小事项因上师心慈，难却别人所请，不能镇国，故大师不必过问。'上师道：'如此，汝蒙古以武力雄强不战不可折服，我也不能授依止修灌顶，可授近事灌顶。'于是遣使召译师来，授近事灌顶，皇帝在二十五名翁则陪同下，受萨迦特有的吉祥喜金刚灌顶三次。这是金刚乘教法在蒙古传播的开始。作为灌顶的供养，第一次，奉献了十三万户……第二次奉献了以大白法螺为主的吐蕃三区……第三次依上师的法旨，废除了在汉地以人填河的做法。这样，在法主八思巴十九岁的阴水牛年新年，薛禅皇帝受了灌顶，封为帝（国）师。并赐羊脂玉做成的刻有图案印文的印，此外还有黄金、珍珠、袈裟、经典、斗篷、僧帽、靴子、坐垫、黄金宝座、伞盖、盘、碗等以及骑乘的骆驼、骡子、全副金鞍。"①

从以上记载表明：忽必烈封八思巴为国师，并接受其灌顶，固然有他对萨迦教法信仰的一面，但更主要的一面，则是他想通过八思巴加强对西藏的统治。因此，他一方面只在听法时让"上师坐上座"，平时仍保持君臣礼仪，另一方面，在政治上，"吐蕃之事悉听上师之教"，而其他国事则上师"不必过问"。八思巴受封为国师后，于1265年回到西藏，1269年在忽必烈的一再督促下又返回朝廷，受忽必烈之令创制蒙古新字，至元六年诏颁行于天下。忽必烈下令推行蒙古新字的诏文说："朕推字以书言，言以纪事，此古今之通制。我国家肇基朔方，俗尚简古，未遑制作，凡施用文字，因用汉楷及畏吾字，以达本朝之言。考诸辽、金以及遐方诸国，例各有字，今文治寝

① 《萨迦世系史》，第88—93页。

兴，而字书有阙，于一代制度，实为未备。故特命国师八思巴创为蒙古新字，译写一切文字，期于顺言达事而已。自今以往，凡为玺书颁降者，并用蒙古新字，仍各以其国字副之。”同时升号八思巴曰大宝法王，更赐玉印。《元史》卷六《世祖纪》三至元六年二月条中也说：“己丑，诏以新制蒙古字颁行天下。”关于八思巴创制蒙古新字（即今人所说的八思巴文）的时间，按照王磐在《佛祖历代通载》卷二一中记述“庚午（公元1270年），师年三十一岁，时至元七年，诏制大元国字……升号帝师大宝法王”。但《元史·释老传》和本纪中均说创制蒙古新字是至元六年，也可能是这一年被封为帝师的。而最早出现称八思巴为帝师则是中统元年十二月条中“以梵僧八合思八为帝师，授予玉印，统释教”。显而易见这一条中的帝师是误记。因这一年封八思巴为国师，而不是帝师。八思巴被封为帝师在藏文《萨迦世系史》中也说：“大师再到朝廷后，于三十六岁的阳铁马年（公元1270年），当皇帝再次请求灌顶时，将西夏甲郭王的玉印改制六棱玉印，连同诏书一并赐予，封为普天之下、大地之上、西天佛子、化身佛陀、创制文字、护持国政、精通五明班智达八思巴帝师。”①

从帝师的由来可以看出萨迦派与元朝皇室建立关系的大致经过，但从公元1247年到公元1260年的十几年中，萨迦派对元朝皇室的影响并不是一帆风顺的。在元太宗窝阔台去世后，脱列哥那皇后执政以及贵由汗当蒙古大汗之时（即公元1242年至1250年间）由于脱列哥那和贵由崇信也里可温教，佛教在大汗的宫廷中并不占据优势地位，当蒙哥继大汗位后佛教才

---

① 《萨迦世系史》，第127—128页。

开始被重视。[1] 据藏文《红史》记载，蒙哥曾迎请噶玛噶举黑帽系第二世活佛噶玛八合失，赐给金印和大量财宝。[2] 还有的史料说蒙哥赐给噶玛八合失一顶金边黑帽，这是黑帽系活佛的来由。忽必烈在进军途中也曾召请噶玛八合失，并要噶玛八合失留在身边，但噶玛八合失没有同意，转投了蒙哥。这些都说明八思巴曾经面临过其他宗教以及西藏佛教其他教派的竞争。但是由于八思巴的博学多才以及对忽必烈的忠实，使他排除了其他对手。八思巴又是一个较有政治见识的宗教领袖，《萨迦世系史》中关于受戒条件的谈话，实质上是调整皇权与教权关系的一场谈判。此外，八思巴在同忽必烈相处时，向忽必烈提出建议，应准许西藏佛教其他各教派均享有修行自己教法的自由。[3] 这一点对于团结其他教派并进而提高萨迦派的威信无疑是有良好作用的。

二、历任帝师

从八思巴受封帝师到元朝灭亡，历代皇帝都有帝师，这在元朝已经成为一种制度。但对历任帝师的记载，在各种藏汉文史料中不尽相同，我们把《元史》的《释老传》和本纪中记载的帝师和藏文史料《萨迦世系史》、《红史》中记载的帝师进行核对分析后，以藏文史料为主，将元朝历任帝师排列如下：

1. 八思巴·罗追坚赞

公元1235年生，是萨迦派教主萨迦班智达贡噶坚赞（萨

---

① 《南村缀耕录》卷十二，第154页。

② 《红史》，第90—92页。

③ 《萨迦世系史》，第93—94页。

迦四祖）之弟桑察索南坚赞长妻的长子。1244 年，随萨班前往凉州，路上由萨班授沙弥戒，到凉州后由阔端安排继续学佛。1253 年见忽必烈于六盘山。1260 年忽必烈继大汗位，同年封八思巴为国师，领天下释教。1265 年与其弟恰那多吉一起返回西藏。1267 年，被忽必烈安排为掌管西藏行政事务的恰那多吉暴卒，八思巴举荐释迦桑布为第一位萨迦本钦，并设置了十三种私人侍从官员。[①] 1269 年八思巴返回大都（今北京），向忽必烈呈献了他所创制的蒙古新字，受封为帝师。[②] 1276 年因释迦桑布去世，八思巴在皇太子真金率军护送下返回萨迦（《元史》本纪记为"十一年［公元 1274 年］三月，告还西土"时间略有出入）。次年，八思巴在曲弥发起有七万僧人参加的大法会，真金太子代表忽必烈承担法会的全部费用，并给每名僧人一钱黄金的布施。[③] 真金率军返回后，第二位本钦贡噶桑布（也是由八思巴举荐的）与八思巴意见不合，八思巴的侍从官员从中鼓动争执，并向忽必烈奏报。1280 年忽必烈派总制院使桑哥领兵入藏，攻破贡噶桑布据守的甲若城堡。[④] 八思巴也在其后不久去世，也有的资料说八思巴是被萨迦派的人暗害而死，享年 46 岁。[⑤]

2. 仁钦坚赞（《元史·释老传》作亦邻真）

生于公元 1238 年（阳土狗年），是八思巴的父亲桑察索南坚赞的第二妻所生，为八思巴同父异母弟。八思巴去蒙古时

---

① 《萨迦世系史》，第 103 页。

② 《元史·释老传》，《八思巴行状》，《萨迦世系史》，第 127—128 页。

③ 《萨迦世系史》，第 130 页。

④ 见达仓巴·班觉桑布：《汉藏史集》，第 415—416 页。五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，第 98 页。《红史》，第 52、53 页。

⑤ 《红史》，第 345 页，东嘎·洛桑赤列所加注释（270）条。

(当指1269年八思巴到大都之时)由他担任萨迦住持,后来他也到了朝廷,成为忽必烈供养的上师。1279年(阴土兔年)逝于大都梅朵热哇花苑,享年42岁。一说八思巴返回卫藏时将汉地临洮及梅朵热哇的法座都交付给他,于45岁的水阳马年(公元1282年)逝世于甘肃临洮。

《元史·释老传》说:"至元十一年(公元1275年)(八思巴)请告西还,留之不可,乃以其弟亦邻真嗣焉……亦邻真嗣为帝师,凡六岁,至元十九年(公元1282年)卒。"逝于至元十六年(公元1279年)则见于《元史》本纪。

3. 达玛巴拉(《元史·释老传》作答儿麻八剌乞列,《元史》本纪作答耳麻八剌合吉塔)

生于公元1268年(阳土龙年)正月,故达玛巴拉为恰那多吉的遗腹子。[①] 恰那多吉是八思巴的同母弟,六岁时与八思巴一起随萨班到凉州,阔端让他穿蒙古服装,并把女儿门卡达(一作茫噶拉)嫁给他。忽必烈赐给他金印,封为白兰王。并任命他为藏族地区的总首领。1265年与八思巴一起返回萨迦,又娶夏鲁万户家的女儿坎卓本,29岁(火阴兔年公元1267年)去世。[②] 达玛巴拉是坎卓本所生。他13岁时八思巴去世,由他担任萨迦法主。而在八思巴在世时就已确定由他继嗣萨迦款氏家族,所以他是萨迦派宗教和世俗两方面的首领。他14岁(公元1282年)到大都朝觐忽必烈,住在梅朵热哇,建一大佛殿及水晶塔。忽必烈恐萨迦款氏绝嗣,强使他娶了两个妻子,一是诸王只必帖木耳(阔端之子)的女儿贝丹,贝丹未生子,第二妻觉莫达本生子早逝。达玛巴拉20岁(火阴猪年公元

---

① 《萨迦世系史》,第143页。

② 《萨迦世系史》,第141—142页。

1287年）逝于朵甘思哲明达地方。[1]《红史》说他是受命管理吐蕃事务，在回藏途中死在朵甘思（mdo-khams）的。

《元史·释老传》说："亦邻真嗣为帝师，凡六岁，至元十九年卒，答儿麻八剌乞列嗣。"《元史》卷十二《世祖纪》说：至元十九年（公元1282年）十二月，"诏立帝师答耳麻八剌合吉塔，掌玉印，统领诸国释教"。而下一位帝师据《元史》本纪是在至元二十三年（公元1286年）任命的。

综合以上记载可知，达玛巴拉从1282—1286年任帝师，约在公元1286年受命回藏管理吐蕃事务，所以帝师由意希仁钦继任。

4. 意希仁钦（《元史·释老传》作亦摄思连真，《元史》本纪作亦摄思怜）。

此人不属萨迦款氏，《萨迦世系史》中没有关于他的记载。在《红史》中记载说，萨班和八思巴的弟子分东、西、上三部。东部的传承是从象雄地方的觉本开始，觉本的长子夏巴协迥从萨班出家，从本钦释迦桑布手中买得夏尔拉章。他在出家前生有一子，名秀波杰尊加。秀波杰尊加的三个儿子都是八思巴的弟子，长子即意希仁钦。当八思巴住在临洮时，由萨迦派大众选派意希仁钦到八思巴那里，后随八思巴到汉地，得到薛禅皇帝喜爱，封为帝师，享年47岁，逝于五台山。《元史》卷十四《世祖纪》说他至元二十三年（公元1286年）任帝师。《释老传》说他至元三十一年（公元1294年）卒。那么他应生于公元1248年。

意希仁钦能被封为帝师，与他的家族在萨迦派中的地位是分不开的。他的叔祖多吉俄色曾任夏尔拉章住持，他的姑表兄

---

① 《萨迦世系史》，第143—144页。

弟意希坚赞到朝廷当过忽必烈和皇子忙哥剌（封秦王）的上师，他的弟弟贡噶僧格受八思巴之命到朝廷，担任过忽必烈皇孙阿难答（封安西王）的上师，他的弟弟绛漾仁钦坚赞后来也当了帝师。[①] 由以上记载可知，意希仁钦在1286—1294年（?）任帝师。

5. 扎巴俄色（《元史》作吃剌思八斡节儿）

此人也不属萨迦款氏家族。《红史》说他属于萨班和八思巴弟子中的康赛传承，其父为松巴扎巴。他曾任八思巴的侍从却本，后来作为达巴拉的随从到朝廷。忽必烈时任帝师，58岁逝于朝廷。[②]《萨迦世系史》说他曾任达尼钦波（似指八思巴，有的人认为是指达尼钦波桑波贝）的却本，八思巴去世后，因畏惧皇帝降罪，萨迦派无人敢去朝廷报丧，他自告奋勇到朝廷报丧，[③] 后被任命为帝师。

关于他任帝师的时间，《元史》卷十六《世祖纪》说是至元二十八年（公元1291年）十二月，“授乞剌思八斡节儿为帝师，统领诸国僧尼释教事”。《元史》卷十八成宗本纪说是至元三十一年（公元1294年）六月“合剌思八斡节儿帝师，赐玉印”。至元三十一年六月任命他为帝师的是元成宗，因为忽必烈于当年一月去世，结合关于意希仁钦任帝师的记载，至元三十一年扎巴俄色任帝师的说法似更可信。

《元史·释老传》说他卒于大德七年（公元1303年），又说元成宗特造宝玉石五方佛冠赐之，元贞元年又更赐双龙盘纽白玉印，印文曰：大元帝师统领诸国僧尼中兴释教之印。按《红

① 《红史》，第50—51页。

② 《红史》，第25页。

③ 《萨迦世系史》，第140—141页。

史》说他享年 58 岁计算，他应生于公元 1255 年。

关于扎巴俄色还有一件事需要提及。八思巴死后，八思巴异母弟意希迥乃的儿子达尼钦波桑波贝因与达玛巴拉为萨迦派的继承权而发生倾轧，忽必烈将达尼钦波桑波贝流放到江南，并且不承认他是萨迦派款氏家族的后裔（大约因为意希迥乃是八思巴父亲的侍女所生）。到元成宗时，达玛巴拉已死，并没有后嗣。扎巴俄色为首的一些萨迦派上层向元成宗说情，才把达尼钦波桑波贝从江南找回，承认他是款氏后裔，让他回西藏繁衍家族。到达尼钦波桑波贝的儿子们时，帝师一职又由款氏家族的人担任。[①] 从这件事中也可以看出扎巴俄色与款氏家族的密切关系。

6. 仁钦坚赞（《红史》作绛漾仁钦坚赞、《元史》作辇真监藏）

第四任帝师意希仁钦之弟。《红史》说他先被忽必烈封为萨迦细脱拉章的住持，后到朝廷，被元成宗完泽笃迎请为帝师，享年 49 岁，逝于朝廷。并说他任帝师时是萨迦派权势最盛的时期。[②]

关于他任帝师的时间，《元史》卷二一《成宗纪》说：大德八年一月，"庚午，以辇真监藏为帝师"。大德九年正月，"戊午，帝师辇真监藏卒"。《释老传》说："（乞剌斯八斡节儿）大德七年卒，明年，以辇真监藏嗣，又明年卒。"《历代佛祖通载》也说他卒于大德九年。由此可见他担任帝师是从大德八年（公元 1304 年）至大德九年（公元 1305 年）。若按享年 49 岁计算，当生于 1256 年。

① 《萨迦世系史》，第 144—149 页，《西藏王臣记》，第 99 页。

② 《红史》，第 51 页。

7. 桑结贝（《元史》作相家班）

《红史》说他是第五任帝师扎巴俄色的弟弟的儿子，任元成宗完泽笃、元武宗曲律、元仁宗普颜笃的帝师，48岁时逝于朝廷。[①]

《元史》卷二一《成宗纪》大德九年三月条云："以乞剌思八斡节儿侄相家班为帝师。"《释老传》说："以辇真监藏嗣，皇庆二年座，相儿加思嗣，延祐元年卒。"这里的相家班和相儿加思（班）都是 Sangs rgys dpal 的音译。在藏文史籍中还未见有一个名字与此相近，而且在皇庆二年就任帝师的人的记载。我们认为这是同一个人名的异译。实际上皇庆二年（公元1313年）与延祐元年（公元1314年）紧接。《元史》记载因所据资料混乱而致误也有可能，因此我们倾向于认为相家班与相儿加思是同一人。他任帝师是从大德九年（公元1305年）至延祐元年（公元1314年）。按他1314年去世，享年48岁计算，他应生于公元1267年。

8. 贡噶洛追坚赞贝桑布（《元史·释老传》作公哥罗古罗思坚藏班藏卜）

《萨迦世系史》说他生于其父达尼钦波桑波贝38岁的阴土猪年（公元1299年），其母是萨迦本钦阿迦仑奉献给达尼钦波桑波贝的妻子贡噶本。11岁的阳土鸡年（公元1309年）到朝廷朝觐元仁宗爱育黎拔力八达（即普颜笃），受到皇帝、后妃、大臣们的崇奉。29岁的阴火兔年逝于梅朵热哇。[②]《红史》说他任元仁宗普颜笃、英宗格坚、泰定帝也孙铁木儿的帝师，享

① 《红史》，第52页。

② 《萨迦世系史》，第151—153页。

年29岁，阴火兔年（公元1327年）逝于大都。[①]

《元史》卷二五《仁宗纪》说，延祐二年（公元1315年）二月，“庚子，诏以公哥罗古罗思坚藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏天下”。《释志传》说：“相儿加思嗣，延祐元年卒。二年，以公哥罗古罗思坚藏班藏卜嗣，至汉三年（公元1323年）卒。”《历代佛祖通载》说他死于丁卯年，即1327年。由此可见，“至治三年卒”乃是误记。

关于他的事迹，《萨迦世系史》说，他20岁阳水狗年（公元1322年）返回西藏，造金汁书写大藏经《甘珠尔》，将尽力收集到的印度学者的论著译为藏文，并到各大寺院，给数万僧众发放每人一钱黄金的布施，还向皇帝奏请免除卫藏地区数年赋税。他26岁的鼠年（公元1324年）达尼钦波桑波贝死，他把他众多的异母弟弟们分为四个拉章。其后，朝廷又派使者前来迎请，于是东行，皇帝、太子、后妃及大臣等以盛大鼓乐迎入宫中，宣讲佛法。[②]

贡噶洛追坚赞是在达玛巴拉之后，经过近30年的间隔，萨迦款氏家族再次出任帝师的第一个人。到他的时代。元朝利用和扶植萨迦派来统治西藏地方的政策已经遇到了几次危机，元朝不得不几次用兵西藏。特别是1285—1287年的止贡派与萨迦派的战争后，前后藏地方势力之间的矛盾加深，萨迦派内部也不稳定。在这种情况下，元朝皇帝把达尼钦波桑波贝找回来，把原来认为已经绝嗣的款氏家族恢复起来，力图造成元朝与萨迦派的关系已恢复到忽必烈和八思巴时代的印象，所以元朝给贡噶洛追坚赞的优礼是十分隆重的。《释老传》说：“泰定

① 《红史》，第49页。

② 《萨迦世系史》，第151—153页。

间，以帝师弟公哥亦思坚将至，诏中书持羊酒效劳；而其兄琐南藏卜遂尚公主，封白兰王，赐金印，给圆符。”元朝又仿照恰那多吉的例子，派琐南藏卜回藏主持行政事务。但琐南藏卜死于赴藏途中。贡噶洛追坚赞进京时，只有十一岁，任帝师时只有十六岁。尽管非常年轻，他也像八思巴一样返回西藏萨迦处理卫藏地区和萨迦派的事务，后来又返回北京，由于他来往于北京和西藏之间（或许不止一次），帝师的职责可能由别人代理，因而在《释老传》的记载中引起错乱。

9. 旺出儿监藏

这位帝师在藏文史籍中不见记载，有的学者认为他可能代理过贡噶洛追坚赞的帝师职务。《元史》本纪及《释老传》中关于这一时期的帝师，有如下记载：

《元史·释老传》说：“以公哥罗古罗思监藏班藏卜嗣，至治三年（公元 1323 年）卒，旺出儿监藏嗣，泰定二年（公元 1325 年）卒。公哥列思八冲纳思监藏班藏卜嗣。”

前面已经说过，贡噶洛追坚赞死于 1327 年，所以说他至治三年去世的记载是错误的，应为至治三年因帝师已回西藏，以旺出儿监藏代摄帝师。似乎贡噶洛追坚赞在西藏和旺儿监藏在北京都有帝师的身份，当贡噶洛追坚赞返回北京时旺出儿监藏已死，他们并无交替的过程，《元史·释老传》对这一点失察，因而引起《释老传》与本纪记载不合的一些难以理解的问题。下面，我们从这一点出发，来分析一下本纪中的有关记载：

(1) 至治元年（公元 1321 年）十二月甲子，命帝师公哥罗古罗思监藏班藏卜诣西番具足戒。

此条记载与藏文《萨迦世系史》说他 24 岁（公元 1322 年）返回西藏完全相符。

(2) 至治二年（公元 1322 年）十一月乙卯，遣西僧高主瓦迎帝师。

此条当是元朝派高主瓦去西藏迎请贡噶洛追坚赞回北京，他未成行，故迎回旺出儿监藏代摄帝师。

(3) 泰定元年（公元 1324 年）二月甲子，作佛事。命僧百八人倡优百戏，导帝师游皇城。

此条所载的帝师当是在北京的旺出儿监藏。

(4) 泰定元年（公元 1324 年）四月己未，以珠字诏书赐帝师所居撒思加部。

此条所载的帝师当是当时在萨迦的贡噶洛追坚赞，否则，此条与上条仅隔两月，尚不足北京到萨迦的路上所需的时间。

(5) 泰定元年（公元 1324 年）六日癸酉，帝受佛戒于帝师。此条与上条又仅隔两月，这里的帝师又应是在北京的旺出儿监藏。

(6) 按《释老传》载，泰定二年（公元 1325 年）旺出儿监藏卒。按《萨迦世系史》贡噶洛追坚赞 26 岁的鼠年（公元 1324年）其父达尼钦波桑波贝死，他把诸弟分为四个拉章，然后动身返回北京。

他到京时，大约旺出儿监藏已死，而贡噶洛追坚赞本来就是帝师，无所谓继立之事，故史籍中没有继立帝师的记载。

(7) 泰定三年（公元 1326 年）十月壬午，帝师以疾还撒思迦（萨迦——编者注）之地。

此条所记帝师当是贡噶洛追坚赞，大约他此时染病，欲回西藏，但并未能成行，因为北京到西藏数千里艰难路程。

(8) 泰定三年（公元 1326 年）十二月己亥，命帝师修佛事，释重囚三人。

由此条可知，贡噶洛追坚赞确实仍在北京。

10. 贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布（《元史》作公哥列思巴冲纳思坚藏班藏卜）

《萨迦世系史》说他是达尼钦波桑波贝的第五妻所生，属萨迦派款氏家族拉康拉章，生于其父47岁的阳土猴年（公元1308年）（萨迦派款氏家族都却拉章还有一个与他同名同年的贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布，受封为白兰王），21岁（公元1328年）时受朝廷迎请，担任皇帝的帝师。一说34岁兔年（公元1339年）死于大都梅朵热哇，一说任帝师三年，23岁的马年（公元1330年）去世。[①]

《元史·释老传》说："旺出儿监藏嗣，泰定二年（公元1325年）卒。公哥罗思八冲纳思监藏班藏卜嗣，赐玉印，降皇书谕天下，其年卒。"前面已经说过，贡噶洛追坚赞死于1327年，贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布是继贡噶洛追坚赞任帝师，而不是继旺出儿监藏任帝师。要说贡噶勒贝迥乃坚赞当年（公元1325年）就死了，那更是不对的。

《元史》卷三〇《泰定帝纪》泰定四年（公元1327年）四月，"甲午，以西僧公哥列思巴冲纳思监藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏谕天下僧。"这一记载正与藏文史籍相符。

关于他的卒年，按《元史·释老传》说为天历二年（公元1329—1330年）十二月，以仁钦扎西继任帝师，按《萨迦世系史》以其弟贡噶坚赞1332年任帝师的记载来看，当以逝于马年（公元1330年）之说较为准确。

11. 仁钦扎西（《元史》作辇真吃剌失思）

这位帝师是《元史·释老传》所记的最后一位帝师，藏文史籍中未见记载，可能也是临时代理的帝师。

---

① 《萨迦世系史》，第200页。

《元史·释老传》说“天历二年（公元 1329 年）以辇真吃剌失思嗣”。

《元史》卷三三《文宗纪》“天历二年十二月，甲申，以西番辇真吃剌思为帝师”。

他当帝师到哪一年为止，未见记载，据《萨迦世系史》记载，他的后一任贡噶坚赞 1332 年任帝师，那么他可能到 1332 年就卸任了。

12. 贡噶坚赞贝桑布

按《萨迦世系史》记载，他是贡噶洛追坚赞的异母弟，贡噶勒贝迥乃坚赞的同母弟，属萨迦款氏家族拉康拉章。生于其父 49 岁的阳铁狗年（公元 1310 年），先被封为镇国公、国师，后朝廷遣使来迎，于 22 岁时（公元 1332 年）元文宗至顺三年到朝廷，在朝廷任帝师 27 年。享年 49 岁，阳土狗年（公元 1353 年）逝于大都梅朵热哇。[①] 他出家前娶有二妻，长妻生子大元却吉坚赞（公元 1332—1359 年）被封为大元国师、镇国公，赐金印。曾任元顺帝的太子爱猷识理达腊的上师，逝于汉地。次妻生子大元洛追坚赞贝桑（公元 1332—1364 年），受封大元国师。

关于这位帝师，《元史》中没有记载他任职的经过。《佛祖历代通载》卷二二记有“癸酉（公元 1333 年），今上皇帝万万岁，六月初八日登宝位，改元元统元年，礼请公哥儿监藏班藏卜为帝师”。《释氏稽古略》继集卷一里也有同样的记载。这证明藏文史籍中说他 1332 年到朝廷的记载是很准确的。

关于他的事迹，《萨迦世系史》记载他曾作法魇退海溢，用法术帮助元军攻打叛军等，倒是符合元顺帝时的社会情况的。

① 《萨迦世系史》，第 200—202 页。《红史》，第 32 页。

13. 喇钦索南洛追

关于这位帝师，汉文史籍中未见记载。按《萨迦世系史》记载，他属于萨迦款氏家族都却拉章。其父为贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布，领西蕃三区。其母是后藏昂仁地方贵族家的女儿。他生于阳水猴年（公元1332年，元文宗至顺三年），被迎至朝廷任帝师，享年31岁，1362年（元顺帝至正二十二年）逝于大都梅朵热哇。其弟扎巴坚赞（公元1336—1378年），袭封白兰王，赐金印。①

14. 喃迦巴藏卜（此名不见《萨迦世系史》）

《释氏稽古略》续集卷二说："癸丑，洪武六年（公元1373年），……诏故元释帝师喃迦巴藏卜为炽盛佛宝国师，自是，蕃僧有封为灌顶国师及赞善王、阐化王、正觉大乘法王、如来大宝法王者。"《明史》卷三三一说"又遣陕西行省员外郎许允德使其地，令举元故官赴京授职，于是乌斯藏摄帝师喃迦巴藏卜，先遣使朝贡。（洪武）五年十二月至京，帝喜，……明年二月，躬自入朝，上所举故六人，帝悉授以职，改摄帝师为炽盛佛宝国师、仍赐玉印"。又说："（洪武）十四年（公元1381年）复贡，其时喃迦巴藏卜已卒。"

后面表中没有列入的还有一位叫胆巴者，他是死后才追认帝师的。《元史·释老传》说："八思巴时，又有国师胆巴者，一名功嘉葛剌思，西番突甘思旦麻人，……中统间，帝师八思巴荐之……大德七年夏，卒。皇庆间，追号大觉普慈广照无上胆巴帝师。"（《元史》卷二〇二，列传八十九）这位帝师生前只任过国师。他是与八思巴同一时期的番僧，又是八思巴荐举成为国师。当时他有很高的威望，在史料中屡有记载，是一位

① 《萨迦世系史》，第225—227页。

高僧，为什么他在八思巴返回西藏时未能当上帝师，主要因为他不是萨迦款氏家族的人而是甘、青、川一带的人。从这儿也可以看出帝师并不是任何人都可以当的。

历任元代帝师列简表如下：

名　字	生卒年	任帝师年代
八思巴·洛追坚赞	1235—1280	1269—1276
仁钦坚赞	1238—1279（或1282）	1272—1279（或1282）
达玛巴拉	1268—1287	1282—1286
意希仁钦	1248—1294	1286—1294?
扎巴俄色	1255—1303	1291—1303
仁钦坚赞	1256—1305	1304—1305
桑结贝	1267—1314	1305—1314
贡噶洛追坚赞贝桑布	1299—1327	1315—1327
旺出儿坚赞	? —1325	1322—1325 代理帝师
贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布	1306—1330	1327—1330
仁钦扎西	不详	1329—1332
贡噶坚赞贝桑布	1310—1358	1338—1358
喇钦索南洛追	1332—1362	约1353—1362
喃迦巴藏卜	不详	不详

三、帝师的职责

帝师是元朝设置的一种特殊制度，有如下三个主要职责：

第一，给皇帝传授佛戒，举行灌顶等宗教仪式，并带领僧众作佛事，为皇帝及其家族祝延圣寿，禳灾祛难，祈祷国泰民安。

《南村辍耕录》卷二中说："累朝皇帝先受佛戒九次，方正大宝。"这显然是一种夸张的说法，但从忽必烈到妥欢贴睦尔前后换了12位皇帝，而每位皇帝都有帝师，皇帝登基前后都要受佛戒，举行灌顶仪式，这也是事实。何况皇室中皇帝受佛戒，皇后、皇子、公主等受戒的记载也不乏其例。如泰定三年冬十月乙未，皇后亦怜真八剌受佛戒于帝师；泰定四年春正月庚申，皇子允丹藏卜受佛戒于智泉寺，等等。皇帝受佛戒在藏文史料中也有记载。如《萨迦世系史》中写到"……上师八思巴，朕（即忽必烈）已向其请求灌顶，封为国师，委其管领所有僧众，上师奉行教法，总领僧众，明降讲经听法修习之法旨，僧众每不可违了上师的法旨，此是佛教之根本"①。

至于作佛事那更是名目繁多，据统计"至元中，内廷佛事之目仅有百二。至大德七年，再立功德使司，其目增至五百有余"②。其中大的如中统三年，作佛顶金轮会于圣安、昊天二寺七昼夜，赐银万五千两。至元二年，诏各路设三学讲、三禅会。七年，大修佛事于琼华岛。九年，集都城僧诵大藏经九

① 忽必烈赐给八思巴的优礼僧人诏书，藏文史籍中有珍珠诏书、藏文诏书两种（《萨迦世系史》，第90—98页）。此段摘自珍珠诏书。

② 《续弘简录》卷四十一《杂行》。

会。十三年，设资戒大会于顺德府开元寺。十六年，敕诸国教师禅师百有八人，即圣寿万安寺，设斋圆戒赐衣。二十二年，集诸路僧四万于西京普恩寺，作资戒会七日夜。二十三年，命西僧递藏佛事于万寿山三十会。明年又作佛事于大殿寝殿及五台山三十三会。二十五年，命亦思麻等七百余人坐静于大护国仁王寺，凡五十四会。二十七年，命帝师坐静于厚载门及桓州双泉寺等所，七十二会。成宗初，以国忌饭僧七万。武宗至大元年，启水陆大会于昊天寺。英宗即位，大兴佛事于文德殿四十日，已修秘密法会于延春阁，镇雷法会于京城四门。至治三年，诏天下诸司集僧诵经十万部，又于京师万安、庆寿、圣安、普庆四寺，扬子江金山寺，五台山万圣祐国寺，建水陆大会。泰定元年，命西僧修佛事于寿安山寺，曰星吉思乞剌，曰阔儿鲁串卜，曰水朵儿麻，曰飒间卜里喃家经，三年乃罢。又修黑牙蛮答哥佛事于水晶殿。烧坛佛事于延华阁。文宗至顺元年，四月作佛事于仁智殿，岁终乃罢。顺帝至元二年，创大觉海寺，塑千佛于其内。至正元年，兴圣宫作佛事，赐钞两千锭。十四年，命加剌麻选僧百有八人修朵思哥儿好事，当以泥作小浮屠，或十万至二三万，名曰擦擦。其大者实以七宝珠玉，或一所以至七所，名曰答儿刚。[①] 这些较大的佛事一般都由帝师带领僧众举行。如每年二月所举行的白伞盖佛事都由帝师亲自带领数百僧人作佛事于皇宫，“累朝相沿无虚岁”[②]。

第二，领宣政院。宣政院是元朝管理藏区事务和全国宗教事务的机构，于 1288 年由总制院改名。这一机构和原有的总制院是不同时期的两个名称。元世祖忽必烈定都大都时，当时

① 《续弘简录》卷四十一《杂行》。

② 《续弘简录》卷四十一《杂行》。

的中央行政有四大机构，即中书省（管理全国各行省的行政事务和中央政权事务）、御史台（主管全国监察事务）、枢密院（主管军事事务）、总制院（管理全国宗教事务和藏族地区的军事事务）。这个总制院后来改为宣政院，"由帝师领之"。所谓"领之"，按现在的语言就是主管或领导。成立宣政院的宗旨主要是为了管理全国的佛教事务和吐蕃事务。《元史》中说："世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗柔其人，乃郡县吐蕃之地，设官分职，而领之于帝师。乃立宣政院。其为使位居第二者，必以僧为之，出帝师所辟举。而总其政于内外者，帅臣以下，亦必僧俗并用，而军民通摄。"[①]《元史·百官志》中写到"宣政院，秩从一品。掌释教僧徒及吐蕃之境隶治之。遇吐蕃有事，则分院往镇，亦别有印。如大征伐，则会枢府议。其用人则自为选。其为选则军民通摄，僧俗并用。至元初，立总制院，而领以国师。二十五年，因唐制吐蕃来朝见于宣政殿之故，更名宣政院"[②]。以上就是宣政院的由来和职责。而宣政院中的院使则一般都由元廷中的重要人物来担任，如大德七年任宣政院使的脱虎脱在至大三年任中书省左丞相，仁宗延祐二年任宣政院使的铁木迭儿是中书右丞相兼宣政院使，元英宗至治二年任宣政院使的钦察台任过知枢密院事，元文宗时任过宣政院使的沙剌班任过中书平章政事、大司徒。元顺帝元统二年，任宣政院使的伯颜是中书省右丞相兼任，同年，还晋封秦王等等。

从第一任宣政院使桑哥到最后一位宣政院使索骥，几乎都是身居要职的元廷要员。这也说明宣政院不仅是管理全国宗教

① 《元史》卷二〇二，列传八十九，《释老传》，第4520页。

② 《元史》卷八十七，志第三十七，百官三，第2193页。

事务，更主要的是管理藏区事务的中央机构。关于桑哥这一位第一任宣政院使的重要人物（此人任过总制院使，尚书右丞相等职），《元史》中称他为西域人，国内外史学界的人说他是"维吾尔族"。但据藏文《汉藏史集》中说："薛禅皇帝的大臣桑哥丞（相）者，据说出身于 bkav ma log 噶莫罗氏族"。《元史》中说他是"胆巴国师之弟子也，能通诸国言语，故尝为西番译史"，而胆巴则是"西番突甘思旦麻人"。根据以上资料，桑哥当是甘青、川西一带的藏族出身。《元史》中把他列为奸臣，说他能通诸国语言，为人狡黠豪横、好言财利事，忽必烈很喜爱他，至元中擢为总制院使，至元二十五年根据他的建议改总制院为宣政院并任第一位院使。其实桑哥在元朝统治集团的内部倾轧中，秉承忽必烈的旨意，竭力打击原中书省的官员，同时主持整顿财政，颁行至元宝钞，并兼管藏区事务等而煊赫一时。据藏文史料记载，公元 1279—1280 年，他还带领十万军队入藏，攻打反对八思巴的萨迦第二任本钦贡噶桑布占据的甲若宗，并将贡噶桑布处死。平乱以后，桑哥还留下部分蒙古军分驻卫藏各地，负责驿站和警戒。[①] 因他不是蒙古人但又权势太大，遭到统治集团中一些人的嫉恨和攻击，在至元二十八年被免职下狱，同年七月被处死。

宣政院在藏区设了三个宣慰使司都元帅府，即吐蕃等处宣慰使司都元帅府（管理现在甘、青、四川阿坝和甘孜一部分藏区）、吐蕃等路宣慰使都元帅（管理现在四川、云南省境内的藏区）、乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府（现在的西藏自治区辖区）。还另外设了若干元帅府、招讨司、安抚使司等机构。这些宣慰司都元帅府、元帅府、招讨司、安抚使

---

① 《汉藏史集》，第 415—420 页。

司等又有下属机构。如吐蕃等处宣慰使司都元帅府管辖脱思麻路军民万户府、西夏中兴河川等处军民总管府。吐蕃等处招讨使司下属脱思麻探马军四万户府，脱思麻路新附军千户所，文扶州西路南路底牙等处万户府，凤翔等处千户所，等等。松潘（宕）叠威茂州等处军民安抚使司下属威州保宁县、茂州（汶）山县、（汶）川县，等等。以上各机构中都有一整套大小官吏。我们且举乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府为例，宣慰使五官、同知二员、副使一员、经历一员、镇抚一员、捕盗司官一员。它的下属机构中的官吏有纳里速古鲁孙元帅二员、乌思藏管蒙古军都元帅二员、担里管军招讨使一员、乌思藏等处转运一员、沙鲁（田）地里管民万户一员、搽里八田地里管民万户一员。乌思藏田地里管民万户一员、速儿麻加瓦田地里管民官一员、撒剌田地里管民官一员、出密万户一员、咎笼答剌万户一员、思答笼剌万户一员、伯木古鲁万户一员、汤木赤八千户四员、加麻瓦万户一员、札由瓦万户一员、牙里不藏思八万户府达鲁花赤一员、万户一员、千户一员、担里脱脱禾孙一员、迷儿军万户府达鲁花赤一员、万户一员、初厚江八千户一员、卜儿八官一员。

宣政院在全国还设了不少行宣政院，如吐蕃行宣政院、福建行宣政院、陕西行宣政院、杭州行宣政院，等等，这些行宣政院则主要管理宗教事务。

第三，领吐蕃事。即管理吐蕃地区的行政宗教事务。《元史》说“土番之地，设官分职而领之帝师”、“于是帝师之命，与诏敕并行于西土”[1]。在表面上看由于皇帝受戒，为了表示对帝师的尊崇，把土番之地封赐给他，实质上是皇帝利用帝师

[1] 《元史》卷二〇二《释老传》，第4521页。

的宗教地位和影响，加强对吐蕃地区的管理。由此帝师既是吐蕃的宗教领袖又兼理世俗政务，成为在西藏政教合一制度的开始。但是帝师领土番之地主要是通过宣政院，所以又让帝师领宣政院。而宣政院的院使都由元廷的重要成员担任。况且有些帝师年龄仅十来岁只不过是傀儡而已，其实起不了什么作用，而真正在西藏起作用的是萨迦本钦。萨迦本钦是元朝在西藏设置的最高行政长官。除萨迦本钦外，元朝在西藏还设有都元帅、招讨、转运、达鲁花赤、万户、千户等官吏。这些官吏的任命由帝师或宣政院荐举，元朝中央政府任命，皇帝授给他们金牌、银牌、印和宣敕，由他们管理西藏事务。帝师却不能直接处理西藏事务。尽管如此，帝师对吐蕃以及对朝政等方面影响仍是很大的。

四、帝师的地位及影响

帝师是皇帝的老师又是全国佛教之领袖，所以他在朝廷的地位是崇高的，对他的待遇也是丰厚的。《元史》中说“百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。而帝师之盛，尤不可与古昔同”①。百官会集，举行朝会时，皇帝还要给他设专座。对于其衣、食、住、行都给特殊的待遇。对帝师的迎送，皇帝给半驾仪仗，还要百官迎接。如至治二年辛酉，朝廷派“兵部尚书也速不花，同佥通政院事忽纳不花迎帝师”②。帝师到了京城，皇帝“命朝廷一品以下咸郊迎”。帝师作佛事前，还要命百戏导

① 《元史》卷二〇二《释老传》，第4517页、4520页。

② 《元史》卷三十五《文宗纪》四，第794页。

游京城。如泰定元年二月甲子，“作佛事，命僧百八人及百戏，导帝师游京城”①。帝师被任命之后就要履行他的职责，不能随意离开朝廷。但也有个别帝师因有特殊情况，如西藏发生重大事情或者帝师患病要求回故地治疗，要通过皇帝同意，中书省遣官从行，备供礼，还要赐给金、银、钞、帛等。泰定三年冬十月，“帝师以疾还撒思迦（萨迦——编者注）之地，赐金、银、钞、币万计，敕中书省遣官从行，备供亿”②，又“至顺三年夏五月戊子”，“遣使往帝师所居撒思吉牙之地，以珠织制书宣喻其属，仍给钞四千锭，币帛各五千匹，分赐之”③。类似的记载还有不少，兹不再一一列举。从元朝一百年的历史看，每换一位皇帝，都要对帝师“降诏褒护”，而且这种诏书“络珠为守”，被称为珠诏。《释老传》中说：“且每帝即位之始，降诏褒护，必敕章佩监络珠为字以赐，盖其重之如此。”《南村缀耕录》卷三二“诏西番条”记“累朝皇帝于践祚之始，必布告天下，使咸知之，惟诏西番者，以粉书诏文于青绘，而绣以白绒，网以真珠，至御宝处，则用珊瑚，遣使赍至彼国，张于帝师所居处”。每一位帝师嗣位之时，皇帝都要赐给玉印或金印，并且诏谕天下。帝师生前受到如此礼遇，死后也受尊崇。帝师后归葬舍利，命百官出郭祭饯。如大德九年，春正月戊午，“帝师辇县监藏卒，赐金五百两、银千两、币帛万匹、钞三千锭，仍建塔寺”④。又天历二年三月己亥“遣使驿政故帝师舍利还其国，给以金五百两、银两千五百两、钞千五百

① 《元史》卷二十九《泰定市纪》一。

② 《元史》卷三十《泰定帝纪》二，第646页。

③ 《元史》卷三十六《文宗纪》五。

④ 《元史》卷二十一《成宗纪》四。

锭、帛五千匹"[1]。帝师八思巴死后首先造了八思巴舍利塔，尔后又建大兴教寺并建八思巴殿。泰定三年又绘八思巴像颁十一行省，俾塑祀之。延祐十年一月丁酉，"诏各郡建帝师八思巴殿，其制视孔子庙有加"[2]。八思巴死后赐号"皇天之下、一人之上、开教宣文，辅治、大圣、至德、普觉真智，祐国、如意、大宝法王、西天佛子、大元帝师、板的达八思巴人合失"[3]。所谓皇天之下，一人之上，比皇帝还要高。对帝师的尊崇达到了至高无上的地步。但这些称号只是一种荣誉封号，并不反映帝师的权力。

元朝对帝师如此尊崇，首先是因为元朝的皇帝和皇室的成员需要帝师帮助他们治理西藏，这就是所谓的"帝师之命与诏敕并行西土"。这种通过佛教领袖人物治理西藏的办法，实际上早在萨班·贡噶洛追坚赞和蒙古宗王阔端在凉州会面就开始了。忽必烈建元后立即把八思巴封为国师，统领天下释教，乃至后来由帝师"领吐蕃"，都是为了达到"因其俗柔其人"的目的。这实际上还是中国历史上历代统治者所实行的"以夷治夷"的民族政策，不同的是更多地利用了佛教的势力。元朝设立帝师制度，在加强对藏区的统治方面起了重要作用，帝师对藏区的影响是举足轻重的。元朝统治者既然要利用宗教势力加强其统治，就必须要宣扬帝师的法力以扩大帝师的影响，加强帝师的地位。于是帝师被推崇为能够保护帝王的平安和国家的兴盛的神。国家遇到天灾人祸时都要请帝师率领僧众作佛事，祈祷平安，这种记载在《元史》中真是比比皆是，甚至朝廷对

① 《元史》卷三十三《文宗纪》二。
② 《元史》卷二十七《英宗纪》一。
③ 《南村辍耕录》卷十二，第154页。

外进行征伐等战争时也要请帝师作佛事。《八思巴行状》中说："时（指公元1274年）则天兵渡长江，竟成一统，虽主圣臣贤所致，亦师阴助之力也"，这就是说征伐取得胜利，也有帝师的一份功劳。

前面已经说过，由于皇室决定举办的佛事名目繁多，规模宏大，皇帝又经常下诏到处建寺，而每作佛事或建寺，皇帝又下诏赐金、银、币帛以及土地，这就使朝廷的开支骤增，严重影响到财政收支。《续弘简录》中说，"大德五年，赐兴教寺地一百顷，上都乾元寺地九十顷，万安寺地六百顷，南寺地百二十顷。皇庆初，赐大普庆寺八万亩，邸舍四百间。……至治初，大永福寺成，赐金五百两。银二千五百两，钞五十贯，杂彩万匹。又赐西番撒思加地僧金千两，袈裟二万袭。已命帝师受具足戒，赐银币各距万……"[①] 再加"僧徒贪利无已、交结近侍，欺昧奏请，布施莽斋，所用非一，岁费千万，较之大德，不知几倍"[②]，从而增加了朝臣内部的矛盾，中书省屡奏皇帝"拣汰"。天历二年春正月丁丑"中书省臣言朝廷赏赉，不宜滥及国功……又佛事岁费，以今较旧，增多金千一百五十两、银六千二百两、钞五万六千二百锭，币帛三万四千余匹，请悉拣汰"[③]。至顺元年秋七月庚午"中书省臣言'近岁帑廪虚空，其费有五，曰赏赐、曰作佛事……请与枢密院，御史台各怯薛官司减汰'"[④]。皇帝也下了一些诏敕但未能奏效。作佛事不但耗资浩繁，而且每作佛事还要奏请皇帝释放囚徒，造成

① 《续弘简录》卷四十一《杂行》。
② 《续弘简录》卷四十一《杂行》。
③ 《元史》卷三十三《文宗纪》二，第728页。
④ 《元史》卷三十四《文宗纪》三，第760页。

"且因好事，奏释罪囚"，"杀人作奸之徒，因悉皆缘幸免"[1]。更有一些不法僧徒，依仗帝师的威势，不拘国法，胡作非为。至大元年"上都开元寺西僧强市民薪，民诉诸留守李壁，壁方询问理由，僧已率其党持白梃突入公府，隔案引壁发，摔诸地，捶朴天下，拽之归，闭诸空室。久乃及脱，奔诉于朝，遇赦以免"[2]。西僧公然蔑视朝廷官吏，更有甚者对皇亲国戚也敢于抗争。至大二年"有僧龚柯等十八人，与诸王合儿八剌妃忽秃赤的斤争道，拉妃堕车殴之。且有犯上等语，事闻，诏释不问"，"而宣政院臣方奏取旨，凡民殴西僧者，截其手，詈之者，断其舌"[3]。由于僧徒持宠恶滥引起朝廷中一些官吏的不满，屡奏皇帝限制僧人行为，均因帝师的影响不了了之。而帝师在朝廷的影响却有增无减，不但皇帝尊崇，而且一些士大夫也是同样。如元统二年二月被封为秦王的伯颜，就曾将其在泰定三年任河南行省平章政事时"旧所赐河南田五千顷，以两千顷奉帝师祝厘，八百顷助给宿卫，自取不及其半"[4]。

朝廷在用人上也受帝师影响，蒙古王室成员以外第一个被封为王的就是帝师之兄弟，藏文史籍记载八思巴的弟弟恰那多吉娶元朝公主，被封为白兰王。《元史》卷九二列传八十九中写到："泰定间，以帝师弟公哥亦思坚将至，诏中书持羊酒犒劳，而其兄锁南藏卜遂尚公主，封白兰王，赐金印，给圆符"[5]。此人被封为白兰王后又出家，到泰定四年还俗，复封王，此后传了四王。桑哥也是八思巴荐举担任官职的。元朝在

---

[1] 《续弘简录》卷四十一。

[2] 《元史》卷二〇二《释老传》，第4521页。

[3] 《元史》卷二〇二《释老传》，第4522页。

[4] 《元史》卷一百三十八《伯颜传》，第3335页。

[5] 《元史》卷二〇二《释老传》，第4521页。

藏区机构中的官员任免，皇帝都要听取帝师的意见。如延祐七年十月乙丑“帝师请以醮八儿坚赞为吐蕃宣慰司都元帅，从之”[①]。对于萨迦本钦的任免，皇帝也听取帝师的意见。公元1267年，经过八思巴的推荐，忽必烈任命曾受萨班委托代摄政萨迦事务的释迦桑布为西藏地方政权的首席官员——萨迦本钦（本钦，藏语大官的意思）。萨迦本钦不仅是西藏地方的最高行政长官，同时又是元朝在西藏的派出机关——乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使都元帅府的首席官员。此后的历任萨迦本钦都要经过帝师举荐提名，而由皇帝直接任命，而萨迦本钦的人选基本上都是与萨迦款氏家族关系密切的人。元朝极力扶植萨迦派，任命萨迦万户为乌思藏三路军民万户，把萨迦定为十三万户之首领，而萨迦后面则是帝师及皇帝。反对萨迦就是反对帝师，就是反对皇帝，朝廷就要派兵征讨。藏文史料中记有的止贡之乱（止贡林洛），由于止贡派与萨迦派发生纠纷，最后萨迦本钦旺琏引来由忽必烈的儿子铁木不花（忽必烈的孙子）率领的军队与后藏军队一起进攻止贡派，放火烧了止贡佛寺的大殿，杀死止贡僧俗军民一万余人。止贡派的属地甲尔、达波、工布、唉列、洛若、山南、扎噶、雅觉、门等地方被萨迦夺去。

除了上述影响之外，帝师对寺院、僧人、道士、朝廷，对藏区的赈济等都有一定的影响，这里就不一一叙述了。

从大的方面来说，元代是我国发展成为统一的多民族国家的一个重要的历史阶段。国内各民族间的交流和统一超出以往任何一个朝代。在这个重要的历史时期，蒙古族统治者扶植和利用西藏佛教领袖人物，固然是从他们统治西藏及压迫各民族

① 《元史》卷二十七《英宗纪》一，第606页。

劳动人民的需要出发的，而且西藏佛教得到朝廷的特殊推崇后，也确实给朝政及经济文化的发展带来了不少弊端。但是在客观上，西藏佛教领袖人物在元朝中央政权中的活动及其影响，在当时也确实起过某些积极作用。首先，它促进了各民族相互之间的了解，促进了民族经济文化交流。西藏佛教的建筑、美术、工艺等，被介绍到蒙古族、汉族地区，至今在北京、山东、四川、广东等地尚存有帝师法旨碑及古建筑等，就是这种文化交流的见证。其次它奠定了西藏地区与蒙古族、汉族地区在政治上结为一体的格局——中央王朝通过西藏佛教领袖人物，巩固了对藏族地区的统治和管理。这种格局在明、清时代仍然延续和发展下来。这对于维护国家的统一和民族间的联合，起了重要作用。

原载《西藏民族学院学报》1984年第1期，与仁庆扎西合写

元朝在藏族地区设置的军政机构

元朝为了统治藏族地区的需要，除在中央政府中设立宣政院外，在各个藏族地区根据当地情况还建立了一些军政机构。总的可分为两大类：一类是在元朝封授藏族原先的世俗封建领主的基础上建立起来的，元朝承认这些封建领主对其属民的占有和统治关系，而这些封建领主则承认皇帝对他们的统治，如乌思藏地区的十三万户、甘青川藏区的部落首领等，对这一类我们将在另文中讨论；另一类是元朝直接设置在藏族地区行使某项军政职权的机构，如宣慰使司、都元帅府等，本文主要讨论的是这一类军政机构。

一、乌思、藏、纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府

《元史》百官志将其列为宣政院下辖的三个宣慰使司都元帅府之一。其辖区没有注明，从它下辖的机构看，当包括乌

思、藏、纳里速古鲁孙等三个部分。乌思即清代所说的前藏，藏即清代所说的后藏，纳里速古鲁孙，在藏文史籍中有阿里三围的说法，吐蕃王朝崩溃后，赞普的后裔古德尼玛逃到西部，将西部各地收归治下，总称为阿里（即纳里速，意为领主的领地），命长子贝吉衮统治玛域、努热（从日喀则专区吉隆县至阿里专区普兰县一带），是湖泊环绕之地，命次子德祖衮统治象雄、吉觉、尼贡、如托、普兰、玛措等六个地方（在今普兰县一带），是雪山环绕之地，命幼子扎西尼玛衮统治迦尔夏、桑格尔（今阿里专区札达县一带）是石山环绕之地，因此总称为阿里三围。[1]《拉达克王统记》则说扎西衮为次子，德祖衮为幼子。扎西尼玛衮的后裔建立古格王朝，对佛教再次在西藏传播起了重要作用，在元代其后裔与萨迦派关系密切。贝吉衮的后裔中有一个叫拉钦郛达巴拉的王，扩张势力，建立起拉达克王朝，统治地域包括今西藏境外克什米尔的列城一带。[2] 成吉思汗西征时蒙古军到过拉达克一带，在藏族地区中，阿里地区可能最早归附蒙古，蒙古在该地区有都元帅。乌思藏是忽必烈献给八思巴的三个却喀之一，其范围为嘉玉阿里贡塘以下到索拉甲沃以上[3]，也即是从今那曲专区的索县到阿里专区以东的前后藏地区。约在 1280 年，元朝在这一地区设乌思藏宣慰司，到 1292 年平定止贡之乱后，忽必烈依宣政院的建议，把乌思藏宣慰司与纳里速都元帅辖区合起来，设置乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，因此它的辖地是从索拉甲沃

---

① 《汉藏史集》，四川民族出版社，1985 年版，第 215—216 页。

② 《拉达克王统记》，西藏人民出版社，1987 年版，第 41—45 页。

③ 《汉藏史集》，第 278 页；《萨迦世系史》，民族出版社，1986 年版，第 154 页。

以上直到列城地区，包括今西藏自治区除昌都专区以外的地区和现在在中国国境以外的列城等地。

乌思、藏、纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府的官员，除从地方僧俗领主中委任的万户、千户之外，见于《元史》百官志记载的有：

宣慰使五员，同知二员，副使一员，经历一员，镇抚一员，捕盗司官一员。

此外，附属于宣慰使司都元帅府的有：

纳里速古鲁孙元帅二员，乌思藏管蒙古军都元帅二员，乌思藏等处转运一员，担里管军招讨使一员，担里脱脱禾孙一员。

《元史》百官志七关于宣慰司的职责说："宣慰司，掌军民之务，分道以总郡县，行省有政令则布于下，郡县有请则为达于省。有边陲军旅之事，则兼都元帅府，其次则止为元帅府"。因此元史学界认为，"在远离行省中心的地区，又分道设立宣慰司，就便处理军民之务。'其与职民者省治之，职军者院临之'，兼有行省派出机构和介乎省、路之间的一切行政机构的职能。因此，《事村广记》在列举天下路府州县时，将它们分为直隶于某行省'所辖'或由某道宣慰司'所管'两种情况，以此区别这两类略有不同的隶属关系。"[①] 从设官的情况看，乌思藏宣慰司是中央的宣政院在西藏的派出机构，负责宣政院的乌思藏纳里速之间的下传上达的任务以及军民事务。由于乌思藏各万户、千户与内地州县有很大的不同，又有萨迦本钦总管（十三万）万户的事务，所以乌思藏宣慰司直接管理各万户的事务并不多，它主要的职责是传宣政令、管理驿站和元朝在

① 韩儒林主编：《元朝史》，人民出版社，1986年版，上册，第302页。

西藏的驻军。

关于乌思藏宣慰管理驿站的事例，除《永乐大典》中藏卜八国师等并宣慰司数次移文宣政院请求赈济后藏地区的驿站外，见于《元史》本纪的有：1288年10月，“乌思藏宣慰使软奴汪术尝赈其管内兵站饥户，桑哥请尝之，赐银二千五百两”。1292年9月，“乌思藏宣慰司言：‘由必里公反后，站驿遂绝，民贫无可供亿。’命给乌思藏五驿各马百、牛二百、羊五百、皆以银；军七百三十六户，户银百五十两”。1311年2月，“命西番僧非奉玺书驿卷及无西番宣慰司文牒者，勿辄至京师，仍戒黄河津吏验问禁止。”[①] 乌思藏宣慰司辖有担里脱脱禾孙一员，“脱脱禾孙”为蒙古语，意为“查验者”，是元朝设于重要驿站负责盘查往来使臣及持驿卷文书由驿站供应饮食乘马者、防止诈伪的官员。乌思藏的脱脱禾孙驻于担里，《元史》百官志将其附在雅桑万户之后，似乎担里在雅桑，脱脱禾孙是雅桑万户的属官。其实担里应在当雄，当雄在拉萨西北，水草丰美，适于畜牧，元朝在西藏所驻蒙古军，大都集中于此，当雄自古又是进出西藏的门户，元朝所设通往萨迦的主要驿道又通过此处，帝师来往萨迦与大都之间，各地方首领亦会集当雄迎送，所以在此处设脱脱禾孙较为合理。《萨迦世系史》记载，当时八思巴正在当雄一带，因此可以确定，担里在今当雄的某地，而不在今山南专区东南部的雅桑万户的辖区内。[②]

从乌思藏宣慰司设有纳里速古鲁孙元帅二员、乌思藏管蒙

① 《元史》，卷十五，世祖本纪十二，至元二十五年十月条；卷十七，世祖本纪十四，至元二十九年九月条；卷二十四，仁宗本纪一，至大四年二月条。

② 《西藏地方是中国不可分割的一部分（史料选集）》，西藏人民出版社，1986年版，第61页。

古军都元帅二员、担里管军招讨使一员、乌思藏等处转运一员看，元朝在西藏驻有蒙古军。按元朝的兵制，驻防中原等地的蒙古军，分属各蒙古军都元帅府管辖，属于枢密院。在西藏的蒙古军，当属于设在陕西凤翔的凤翔蒙古军都万户府。《元史》卷九十九，兵志二说："泰定四年三月，陕西行省尝言：'奉元建立行省、行台，别无军府，惟有蒙古军都万户府，远在凤翔置司，相离三百五十余里，缓急难用。乞移都万户府于奉元（今西安）置司，军民两便。'及后陕西都万户府言：'自大德三年命移酌中安置，经今三十余年，凤翔离大都、土番、甘肃俱各三千里，地面酌中，不移为便'。枢密议：'陕西旧例，未尝提调军马，况凤翔置司三十余年，不宜移动'，制可。"可见，在西藏的蒙古军都元帅并不是乌思藏宣慰司本管的军队，只是在遇到军事行动时，通过枢密院拨给宣慰司指挥，事罢归原建制。元朝在西藏驻有蒙古军队，亦见于藏文史籍的记载，《汉藏史集》说，桑哥 1279 年率军进藏征讨贡噶桑布后，大军返回，"在蚌波岗，由尼玛衮和达尔格为首，抽调精兵，留下一百六十名兵士，担任达玛巴拉大师的警卫队，又从七个蒙古千户军队中抽调七百人，担任警戒西路蒙古的哨所的驻军。在南木官萨地方，留下以乌玛尔恰克为首的蒙古军四百。以多台为首的巴拉克的军队驻塞日绒地方。卫普尔的军队，留驻甲孜、哲古、羊卓等地方，震慑冬仁部落。多尔班土绵（蒙古语，意为四万，似为某一蒙古军万户的名称）的军队留驻当雄那玛尔、朗绒等藏北草地，以保障各个寺庙的安全，这也是桑哥的恩德。"① 从这一记载看，元朝在西藏的驻军，主要集中在当雄及其以西以北，除震慑乌思藏之外，还负有防御中亚的

---

① 《汉藏史集》，第 291—292 页。

西路蒙古（当时在中亚反对忽必烈的海都、都哇等蒙古宗王）的任务，还有一部分驻在羊卓雍湖到哲古湖一线，负责警戒南部边境。绛曲坚赞在谈到帕竹与雅桑的战争时说，在今山南专区琼结县南面的哲木、甲孜直古等地的碉堡是薛禅皇帝（即忽必烈）为镇压南方的反叛者而下令建筑的，[①] 可见当时元朝已注意到西藏南部边境的防卫问题，并派有蒙古军驻守。但是在元末雅桑和帕竹交战时，南部未见有蒙古军活动，可能当时蒙古军已集中到藏北当雄一带。对驻于藏北当雄的蒙古军，绛曲坚赞称为玛绛的蒙古兵，即驻守军站的蒙古军。1353年帝师贡噶坚赞的两个儿子拘禁本钦甲哇桑布后，帕竹、甲哇桑布的襄万户的官兵、乌思藏宣慰司的官兵在徐卓集会商议营救，绛曲坚赞对旬杰都元帅说："现在蒙古都元帅不在，旬杰都元帅你有三道虎头牌、六棱印，它的等级同本钦的印章相似，故宣慰司、军站的蒙古兵和全体前藏人在你的后面作中军，我的士卒充当右翼作主力，襄巴为你充当左翼，无论是平地作战或攻城拔塞，派遣我的战斗力强的俗官和撒巴负责"。但是旬杰不愿充当主帅，而与宣慰司官员公推绛曲坚赞为主帅，帕竹的军队为中军，旬杰都带领的蒙古军和宣慰司为右翼，夏鲁万户的军队为左翼，分兵向萨迦进发。[②] 从这段记载看，到元末时驻在西藏的蒙古军已大为减少，只是负责保卫驿站，以致统率蒙古军的旬杰都元帅只能把联军统帅的职位让给帕竹万户长，对各地方势力的混战也不能起到控制的作用。

关于乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府的治所，有的研究者根据萨迦本钦中宣努旺秋（即《元史》中的软

---

① 《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1986年版，第750页。

② 《朗氏家族史》，第250—251页。

奴汪术)、甲哇桑布（《元史》作加瓦藏卜）等曾兼任或担任宣慰使司的记载，推测宣慰使司设在萨迦，萨迦本钦是五名宣慰使中为头的宣慰使，甚至有的认为萨迦本钦就是宣慰使，只是藏族人不习惯叫宣慰使而俗称为萨迦本钦。把萨迦本钦的许多职责也当成是乌思藏宣慰司的职责，认为元代西藏只有宣慰司在行使权力，这其实是不了解藏文史籍而产生的误解。从上述绛曲坚赞的叙述看，乌思藏宣慰司不是设在萨迦，很可能是设在藏北当雄，与元朝在西藏的驻军和驿站在一起，所以在绛曲坚赞等联合营救本钦甲哇桑布时，宣慰司的官员们也和蒙古军站部队一起参加联军向萨迦进发。这也可以解释藏文史籍中不见有宣慰司在萨迦活动的原因。当然这个问题还需要发掘新的资料继续研究。

二、吐蕃等路宣慰使司都元帅府

按《元史》百官志三的记载，该宣慰司设官有：宣慰使四员，其中见于《元史》记载的有，1325年正月，“以乞剌失思八班藏卜为吐蕃等路宣慰使都元帅，兼管长河西、奔不儿亦思刚、察沙加尔、朵甘思、朵思麻等管军达鲁花赤，与其属往镇抚参卜郎”。① 同知二员，副使一员，经历、都事各二员，捕盗官三员，镇抚二员。

吐蕃等路宣慰使司都元帅府又常简称为朵甘思宣慰司，可见其管辖范围主要是藏文史籍所记古代区划中的朵甘思。朵甘思是藏语的对音，是元代的译法，按读音又可译为朵康、多康、朵甘等。关于朵甘思一词的意义，学者们有许多不同的说

① 《元史》卷二十九，泰定帝本纪一，泰定二月正月条。

法，有的认为是藏语安多和康两个地区的合称，有的认为原先是叫做朵的地区，后来分为朵麦、朵多，意为朵的上部，朵麦地区因有阿钦岗甲山（阿尼玛卿山）和多拉仁沃山（积石山），故移安多，朵多地区称为朵康，即朵甘思。根据《敦煌本吐蕃历史文书》的大事纪年看，吐蕃王朝建立后向外扩张，其发展方向主要是向东北，吐蕃王朝称其本部为卫藏四如，即元代的乌思藏，将东北方向前后占领的地区称为朵康，即朵甘思。从字面意义来讲，卫（乌思）为中心，藏指藏地区，卫藏四如即是吐蕃王朝的中心地带（今拉萨及山南专区）加上藏地区划分的四个行政单位，即吐蕃王朝的本部，朵为谷口、路口之意，引申为外围，康为地区，朵康即为外围地区或往东北发展的路口地区之意。敦煌文书记载，吐蕃王朝有冬夏集合群臣盟会的制度，随着地域扩大，除本部的盟会外，朵康地区单独举行盟会，后来地域进一步扩大，达于岷山、洮渭、贺兰山、河西走廊，这些地区又在宗喀（今青海湟水流域）举行盟会，称朵麦即朵思麻地区。因此，朵甘思这一地域，在不同时期和不同场合有不同的概念，作为泛称，它可以指乌思藏以北以东的西藏昌都地区和甘、青、川广大藏区，作为专称，它可能专指西藏那曲专区东部、昌都专区北部、四川甘孜藏族自治州北部、青海玉树藏族自治州这一片地区，也可能专指青海玉树、西藏昌都、那曲东部以及四川甘孜州等地区，即通常所说的康区。对于元代的朵甘思宣慰司来说，它的辖区是以包括青海玉树、四川甘孜州北部、西藏昌都专区北部、那曲专区东部的狭义的朵甘思地区为主，划入元朝在昌都专区南部、四川甘孜州南部、雅安专区部分地区、阿坝州西部设置的一些机构管辖的地方，比通常所说的康区的范围要大一些。

弄清了朵甘思宣慰司的辖地范围和组成情况，我们对《元

史》所载的吐蕃等路宣慰使司都元帅府的下辖机构就比较容易理解。

朵甘思田地里管军民都元帅府，都元帅一员，经历一员，镇抚一员。

朵甘思招讨使一员。

朵甘思哈答李唐鱼通等处钱粮总管府，达鲁花赤一员，总管一员，副总管一员。

答剌答脱脱禾孙一员，哈里脱脱禾孙一员。

朵甘思瓮吉剌灭吉思千户一员。

以上是吐蕃等路宣慰使司都元帅府直辖的机构，这里的朵甘思，是指狭义的朵甘思，即青海的玉树、四川甘孜的北部、西藏昌都专区的北部及那曲专区的东部，即元代主驿道所穿过的地区，元朝将其称为朵甘思田地里，在这里设管军民都元帅府管理，其辖下应该还有万户府、千户府的设置，如青海玉树囊谦千户的世系记载，其祖上在元代受封万户，即应是朵甘思田地里管军民都元帅府属下的一个万户，但是这些千户和万户在《元史》中没有记载。朵甘思招讨使比照乌思藏宣慰司的担里管军招讨使的例子，也应是管军招讨使，其管辖范围也应是朵甘思田地里。朵甘思瓮吉剌灭吉里千户，瓮吉剌是蒙古的一部，又称弘吉剌惕部，灭吉里当为该部一千户府的名称，所以瓮吉剌灭吉里千户当为朵甘思田地里的蒙古军。答剌答脱脱禾孙和哈里脱脱禾孙当驻于驿道之上，因此也属朵甘思田地里的范围内。朵甘思哈答李唐鱼通等处钱粮总管府，应为掌管朵甘思宣慰司辖区内钱粮事务的机构，应与宣慰司在一起，故也应在朵甘思田地里的范围内。关于吐蕃等路宣慰使司都元帅府的治所，任乃强先生据《明实录》洪武六年十月已卯条记载："锁南兀即尔仕元为司徒，镇守朵思麻、朵甘思两界，及归本

期，授朵甘卫指挥佥事"，认为元代吐蕃等路宣慰使司都元帅府治所似应在朵甘思之边境，距脱思麻宣慰司界不远，大约在青海东南部玛沁一带。[①] 任先生所指，似偏东了一些，应是在青海玉树或甘孜北部的某地。

此外，吐蕃等路宣慰使司都元帅府下属的机构还有：

剌马儿刚等处招讨使司，达鲁花赤一员，招讨使一员，经历一员。

亦思马儿甘万户府，达鲁花赤一员，万户二员。

剌马儿刚、亦思马儿甘都应是藏文的对音，其地即今西藏昌都专区南部的芒康县一带，应是在同一地区设招讨使司管军，设万户府管民，类似的例子还可以见到。

奔不田地里招讨使司，招讨使一员，经历一员，镇抚一员。

奔不儿亦思刚百姓，达鲁花赤二员。

奔不儿亦思刚当为藏文的对音，指金沙江与雅砻江之间的高地，即今四川甘孜州的白玉县、巴塘县、得荣县一带。奔不田地里应是奔不儿亦思刚的缩称，也是设招讨使司管军，设达鲁花赤管民。碉门鱼通雅黎长河西宁远等处军民安抚使司，秩正三品。达鲁花赤一员，安抚使一员，同知一员，副使一员，佥事一员，经历、知事、照磨各一员，镇抚二员。

这一军民安抚使司管辖的范围包括雅砻江两岸、大渡河两岸西起理塘、东至雅安、北到金川的广大地区。忽必烈南征云南大理时，就率军通过这一地区。《元史》世纪本纪中，1264年即有邛部川六番安抚招讨使，1265年有城西番匣答路（即宁远）雅州碉门宣抚使请复碉门城邑，1267年有鱼通岩州等

① 任乃强、泽旺多吉：《朵甘思考略》，《中国藏学》，1989年第1期。

处达鲁花赤李福招谕西番诸族酋长以其民入附、以阿奴版的哥等为喝吾等处总管，1270年有鱼通路知府高曳失获宋谍者，诏赏之，1276年有以上吐蕃笞城为宁远府，1277年有置榷场于碉门黎州与吐蕃贸易，1278年有改西蕃李唐城为李唐州，1282年有移成都宣慰司于碉门。这些记载说明元朝在这些地区设置机构较早，而且有路、府、州等行政建制。又据《元史》世祖本纪记载，1280年3月，敕东西两川发蒙古汉军戍鱼通、黎雅，可见这一地区的元朝驻军及行政机构有时由四川行省管辖。1298年正月，元朝“并吐蕃、碉门安抚司、运司，改名碉门鱼通黎雅长河西宁远军民宣抚司”①。这说明这一宣抚司是1298年合并这一地区的行政机构成立的，其下各处仍应有管民职官，但《元史》百官志三的记载中漏记，只记录了这一地区各处的管军机构。其见于记载的有：

六蕃招讨使司，达鲁花赤一员，招讨使一员，经历一员，知事一员。雅州严道县、名山县录之。任乃强先生说：“此‘六蕃’不是指黎、雅、长河西、鱼通、宁远、碉门六安抚司，而是指雅州以西，碉门以内的宝兴、芦山、名山及雅安四县境，而以紧接天全的宝兴、芦山为中心，附带管辖名山、严道之地。宝兴西接鱼通，南近碉门、岩州，汉代为青衣夷国之起，唐朝为吐蕃役属，吐蕃崩溃后，分裂为若干小部落，宋时有董、卜、韩三姓部落兴起，统治此区，元初归顺，故设招讨使司于此，明代此土司势大，雄霸一方，被封为董卜韩胡宣慰使司，清代依旧封之，只是在头衔上加‘木坪’二字，以示其区域在木坪（宝兴）。故元之六蕃招讨使，实设于宝兴。”

天全招讨使，达鲁花赤一员，招讨二员，经历、知事各一

① 《元史》卷十九，成宗本纪二，大德二年正月条。

员。当在今雅安专区天全县一带，即青衣江西岸一带。

鱼通路万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员。黎州录之。

碉门鱼通等处管军守镇万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员，镇抚二员、千户八员，百户二十员，弹压四员。

鱼通的区域包括今康定盆地康定、泸定等县，还可能包括金川嘉绒藏族的一部分。有的研究者认为："显然，鱼通宣抚司、鱼通安抚司、鱼通长河西宁远宣慰司、鱼通军民宣抚司为元初短期之设，只有鱼通万户府为终元土司。碉门鱼通黎雅长河西宁远等处军民安抚司可能为监察设置，碉门鱼通等处管镇守万户府当为军事防务设置"①。

长河西管军万户府，达鲁花赤一员，万户二员。

长河西里管军招讨使司，招讨使二员，经历一员。

长河西当指大渡河以西雅砻江两岸地区，《明实录》洪武十五年（公元1382年）七月条："故元四川分省右丞剌瓦蒙遣理问高惟善等，自西番打箭炉长河西来朝。"洪武十六年遂"置长河西等处军民安抚司，以故元右丞剌瓦蒙为安抚使。"任乃强先生认为："这至少说明打箭炉之长河西土司为一重要土职，考《元史》所载'长河西'诸土司中，惟此招讨司职衔最高，当为先居木雅，后迁打箭炉之明正土司的前身。"②

从以上关于吐蕃等路宣慰使司都元帅府的军政机构的分析可以看出，这一宣慰司是以朵甘思田地里管军民都元帅府的辖

---

① 吴吉远：《鱼通土司及其衙门考》，《民族论丛》第七辑，四川成都，1989年。

② 任乃强、泽旺多吉：《朵甘思考略》。

区即狭义的朵甘思为主，加上今四川西部、昌都南部的一些军政机构组成的，四川西部的一些招讨使司、万户府，虽然属于朵甘思宣慰司，但因交通等原因，实际上许多事务由四川省代管，所以1324年，元朝“以四川行中书省平章政事囊加台兼宣政院使，往征西番参卜郎”，甚至元末长河西土司有四川分省右丞的官衔。这是朵甘思宣慰司与乌思藏宣慰司不同的地方。

三、吐蕃等处宣慰使司都元帅府

这一宣慰使司都元帅府是1269年以前最早设置的藏族地区的宣慰使司都元帅府，当时叫吐蕃宣慰司，管辖整个藏区的驿站和驻军等，后来设立了另外两个宣慰司后，为了区别，才改为吐蕃等处宣慰使司都元帅府。其情形与吐蕃等路宣慰使司都元帅府类似，有一主要管辖区，即脱思麻路军民万户府和西夏中兴河州等处军民总管府的辖区。因其主要管辖的藏族地区为脱思麻路，故俗称为脱思麻宣慰司或朵思麻宣慰司，元朝又将在甘肃东南、四川西北、青海等地的一些军政机构划它管辖。所以其管辖范围与藏文史籍所说的朵思麻的范围相比，要大得多，甚至包括了原西夏王朝所占有的主要地区。

按《元史》百官志三的记载，吐蕃等处宣慰司都元帅府，秩从二品。设宣慰使五员，经历二员，都事二员，照磨一员，捕盗官二员，儒学教授一员，镇抚二员。这是宣慰使司都元帅府的官员编制。《元史》紧接着说，其下属机构有两个，即：

脱思麻路军民万户府，秩正三品。达鲁花赤一员，万户一员，副达鲁花赤一员，副万户一员，经历一员，知事一员，镇抚一员。

西夏中兴河州等处军民总管府，秩正三品。达鲁花赤一员，总管一员，同知一员，治中一员，府判一员，经历一员，知事一员。属官：税务提领，宁河县官，宁河脱脱禾孙五员，宁河弓甲匠达鲁花赤。

西夏中兴府即西夏王朝的都城，今宁夏回族自治区首府银川市，原称兴庆府，1205年蒙古军伐西夏后退走，故改名中兴府。河州即今甘肃省临夏回族自治州临夏市。西夏中兴河州等处军民总管府，当管辖今宁夏自治区及甘肃省东部地区，所以吐蕃等处招讨使司的属下有风翔等处千户所、庆阳宁环等管军总把一员的设置。但是在《元史》卷六十地理志三的记载，则与此不同，在甘肃等处行中书省辖下有宁夏府路，“唐属灵州，宋初废为镇，领蕃部。自唐末有拓拔思恭者镇夏州，世有银、夏、绥、宥、静五州之地。宋天禧间，传至其孙德明，城怀远镇为兴州以居，后升兴庆府，又改中兴府。元至元二十五年，置宁夏路总管府。（至元八年，立西夏中兴等路行尚书省，元贞元年，革宁夏路行中书省，并其事于甘肃行省），领州三。”也就是说宁夏中兴府曾设立过行尚书省、行中书省，也设过河州路总管府，后又划归甘肃行省，与吐蕃等处宣慰使司无关，看来是西夏中兴府和河州路曾合在一起设立军民总管府，后来西夏中兴府分出另设行省，河州路划归吐蕃等处宣慰司，但仍保留着西夏中兴河州等处军民总管府的名称。这样，吐蕃等处宣慰司主要管辖之地仍是河州路和朵思麻路两路。

朵思麻路的范围有多大，元代的史料中未见有明确的记载，但从藏文史籍记载看，朵思麻即安多地区，它应包括从祁连山北麓的武威庄浪到阿尼玛卿山以南今四川阿坝州北部的广大地区，但在元代青海黄河以北地区属甘肃行省，所以朵思麻路应是包括青海黄河以南，黄河源以东的藏族地区及今甘南藏

族自治州的西部、四川阿坝州的北部。这片地区在当时是连成一片的藏族游牧部落分布区，元朝对这一带的藏族部落首领也封授万户、千户等官职，而划归朵思麻路管辖，所以百管志三中除朵思麻路以外，不见元朝在这片地区建立军政机构的记载。

在朵思麻路、河州路及其边缘地区，元朝建立的军政机构，见于《元史》百官志的有：

洮州元帅府，秩从三品。达鲁花赤一员，元帅二员，知事一员。

十八族元帅府，秩从三品。达鲁花赤一员，元帅一员，同知一员，知事一员。

积石州元帅府，达鲁花赤一员，元帅一员，同知一员，知事一员，脱脱禾孙一员。

礼店文州蒙古汉军西番军民元帅府，秩正三员。达鲁花赤一员，元帅一员，同知一员，经历、知事各一员，镇抚二员，蒙古奥鲁官一员，蒙古奥鲁相副官一员。

礼店文州蒙古汉军奥鲁军民千户所，秩从五品。达鲁花赤一员，千户一员，副千户一员，总把五员，百户八员。

礼店文州蒙古汉军西番军民上千户所，秩正四品。达鲁花赤一员，千户一员，百户一员，新附千户二员。

礼店阶州西水蒙古汉军西番军民总把二员。

此外，与吐蕃等处宣慰使司都元帅在一起的有管军的机构吐蕃等处招讨使司，秩正三品。招讨使二员，知事一员，镇抚二员。其下属机构有：

脱思麻探马赤军四万户府，秩正品。万户五员，千户八员。经历一员，镇抚一员。

脱思麻路新陆军千户所，秩从五品。达鲁花赤一员，千户

一员，副千户一员。

文扶州西路南路底牙等处万户府，秩从三品。达鲁花赤一员，万户二员。

风翔等处千户所，秩从五品。达鲁花赤一员，千户一员，百户二员。

庆阳宁环等处管军总把一员。

文州课程仓粮官一员。

岷州十八族周回捕盗官二员。

常阳帖城阿不笼等处万户府，秩从三品。达鲁花赤一员，千户二员。

贵德州，达鲁花赤、知州各一员，同知、州判各一员，脱脱禾孙一员，捕盗官一员。

必呈万户府，达鲁花赤二员，万户四员。

此外，与吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖下的接近四川行省的碉门鱼通黎雅长河西宁远等处军民安抚使司的情况类似，吐蕃等处宣慰使司都元帅府管辖下接近四川成都的地区也设立了一个松潘叠岩威茂州等处军民安抚使司。《元史》记载，1309年7月，“宣政院臣言：‘武靖王搠思班与朵思麻宣慰司言：松潘叠岩威茂州等处安抚司管内，西番、秃鲁卜、降胡、汉民四种人杂处，昨遣经历蔡懋昭往蛇谷陇迷招之，降其八部，户万七千，皆数百年负固顽犷之人，酋长令真巴等八人已赏廷见。今令真巴谓其地邻接四川，未降者尚十余万。宣抚司官皆他郡人，不知蛮夷事宜，才至成都灌州，畏惧即返，何以抚治。宜改安抚司为宣抚司，迁治茂州，徙松州军千人镇遏为便。臣等议，宜从其言。’诏孜松潘叠岩威茂州安抚司为宣抚司，迁治茂州汶川县，秩正三品，以八儿思的斤为宣抚司达鲁

花赤，蔡懋昭为副使，并佩虎符”[①]。可见此安抚使司在至大二年已改为宣抚司，并增设副使一员。《元史》百官志记载这个安抚使司及其下属机构为：

松潘叠岩威茂州等处军民安抚使司，秩正三品。达鲁花赤一员，安抚使一员，同知一员，佥事一员，经历、知事、照磨各一员，镇抚一员。威州保宁县、茂州汶山县、汉川县皆隶焉。

静州茶上必里溪安乡等二十六族军民千户所，达鲁花赤一员，千户一员。

龙木头都留等一十二族军民千户所，达鲁花赤一员，千户一员。

岳希蓬萝卜村等处二十二族军民千户所，达鲁花赤一员，千户一员。

折藏万户府，达鲁花赤一员，万户一员。

元朝在藏族地区设置的军政机构，除上述三个宣慰使司都元帅府之外，重要的还有陕西行省管辖的巩昌等处总帅府，甘肃行省管辖的西宁州等处。

按《元史》地理志记载，巩昌等处总帅府管辖今甘肃省东部的天水、平凉、庆阳、定西、兰州等地。这一片地区在唐代被吐蕃占领，五代及宋、金，这里分布着许多藏族部落，间或杂有党项、吐谷浑部落，在宋代史料中屡见记载。宋朝称这些藏族部落为吐蕃，分生户和熟户两种，在宋与西夏及宋与唃厮啰政权的关系中，这些藏族部落起过重要的作用。据宋代史料

① 《元史》卷二十三，武宗本纪二，至大二年七月条。

记载，仅秦凤、径原两路就有八百多个部落，其中多数为藏族。[①] 窝阔台时期，阔端领兵从秦、巩一路攻四川，沿路藏族部落纷纷归降蒙古，阔端封授藏族首领，设官分治，并征集吐蕃军从征。后来元朝即在这一地区设立州县，划归巩昌等处总帅府，而不归吐蕃等处宣慰使司管辖。《元史》地理志中对其记载如下：

巩昌等处总帅府。

巩昌府，唐初置渭州，后归陇西部，寻陷入吐蕃。宋复得其地，置巩州。金为巩昌府。元初改巩昌路便宜都总帅府，统巩昌、平凉、临洮、庆阳、隆庆五府及秦、陇、会、环、金、德顺、徽、金洋、安西、河、洮、岷、利、巴、沔、龙、大安、褒、泾、邠、宁、定西、镇原、阶、成、西和、兰二十七州，又于成州行金洋州事。至元五年，割安西州属脱思麻路总管府。六年，以河州属吐蕃宣慰司都元帅府。七年并洮州入安西州。八年，割岷州属脱思麻路。十三年，立巩昌路总管府。十中年，复行便宜都总帅府事，其年割隆庆府、利、巴、大安、褒、沔、龙等州隶广元路。二十一年，又以泾、邠、陕、宁、定西、镇原、阶、成、西和、兰、会、环、金、德顺、徽、金洋，州凡十有五。户四万五千一百三十五，口三十六万九千二百七十二。

在巩昌等处总帅府，元代有两家著名的藏族世家，一是巩昌的汪家，一是临洮的赵家。汪家是由汪世显起家，《元史》说汪世显字仲明，巩昌（今甘肃省陇西县）盐川人，系出旺古

---

① 详见汤开建：《五代宋金时期甘青藏族部落的分布》，《中国藏学》，1989年第4期。

族，即藏族旺古部落[①]，仕金官至镇远军节度使，巩昌便宜总帅。后降阔端，从阔端攻成都，屡立战功，阔端承制拜为便宜总帅，秦、巩等二十余州事皆听裁决，赠虎符、锦衣、玉带，中统三年追封陇西公，延祐七年加封陇西王。汪世显子七人，长子汪忠臣，任巩昌便宜副总帅；次子汪德臣继任巩昌便宜总帅，随蒙哥汗攻四川，屡有战功，在钓鱼山为飞石所中，不久病故，中统三年追封陇西公；三子汪直臣，任巩昌中路都总领；四子汪良臣，在忽必烈与阿里不哥争位时，在山丹大败阿里不哥大将阿兰答儿、浑都海，忽必烈赐金虎符，又率军从攻四川，至元九年封昭勇大将军、巩昌等二十四处便宜都总帅，兼本路诸军奥鲁总管，至元十年奉命镇守成都，授镇国上将军、枢密副使、四川行枢密院事，又授资善大夫、中书左丞、行四川中书省事，逝世加赠推诚保德宣力功臣、仪同三司、陕西等处行中书省平章政事、柱国，追封梁国公；五子汪翰臣，任奥鲁兵马都元帅；六子汪佐臣，任巩昌左翼都总领；七子汪清臣，任四川行枢密院副使。汪德臣子汪惟正任龙虎卫上将军，中书左丞、行秦蜀中书省事，改授陕西行中书省左丞，其弟汪惟贤任大司徒，汪惟和任昭文馆大学士。汪良臣子汪惟勤，任云南诸路平章政事。[②] 赵家是由赵阿哥潘起家，《元史》说其家族为土波思乌思藏掇族氏，其祖先附宋，赐姓赵氏，世居临洮。看来可能与唃厮啰同族。其父赵阿哥昌，在金代官至熙河节度使，后降阔端，任叠州安抚使。赵阿哥潘随阔端征四

---

① 有的学者认为旺古族即汪古部（白鞑靼），但按宋代文献通例，“族”是指西北吐蕃和西夏部落，巩昌盐川为藏区，此旺古族当为藏族部落名。

② 《元史》卷一百五十五，列传四十二，汪世显、汪德臣、汪良臣、汪惟正传。

川，建有战功，忽必烈征大理，道出临洮，见而奇之，命摄元帅。又从蒙哥汗征四川，有功赐黄金五十两，赐名拔都。忽必烈即位，命镇守临洮，又从攻四川，在青居山阵亡。赵阿哥潘子赵重喜，始任阔端亲卫，又随忽必烈征大理，数有功。随汪良臣击浑都海，以功授征行元帅。阔端子后必帖木儿承制命袭父职为元帅，忽必烈又赐金虎符，任为临洮府达鲁花赤，并命"赵氏世世勤奋，其金符勿拘常例，使终佩之"。后升重喜为巩昌二十四处宣抚使，命其长子官卓斯结袭临洮府达鲁花赤。官卓斯结子德寿，官至云南行省左丞。

西宁地区在宋代是藏族唃厮啰政权的首府，称青唐城，[①]其东宗哥城（今青海平安县）、鄯州（今青海乐都县）、廓州（今青海化隆县）一直是藏族分布的地区。元朝在这里设西宁州，划归甘肃行省。《元史》地理志说，"西宁州，唐置鄯州，理湟水县，上元间没于吐蕃，号青唐城。宋改为西宁州，元初为章吉驸马分地。至元二十三年，立西宁州等地拘榷课程所。二十四年，封章吉为宁濮郡王，以镇其地"。实际在元代，湟水流域及青海湖周围仍为藏族部落分布地。《安多政教史》记载，元代西宁西面西纳川的西纳家族很早就归附蒙古，有一些人在朝廷担任重要官职，还与蒙古皇室通婚。该家族的西纳贝本受赐三道虎符，被封为宗喀万户。[②]《元史》地理志河源附录的朱思本所加附注中，提到有廓州构米站，构米即明清时分布在西宁以南的藏族郭米部落，今在贵德县黄河以北、海南州共和县曲沟一带，说明元代时候该部落即分布在西宁州的黄河

① 详见祝启源：《唃厮啰——宋代藏族政权》，青海人民出版社，1988年版。

② 详见陈庆英、蒲文成：《西纳家族、西纳喇嘛和塔尔寺的西纳活佛》，《青海社会科学》，1985年第1期。

沿岸。

此外，在甘肃行省的永昌路、甘州路也有藏族分布，但因资料缺乏，情况不明。

总之，元朝在西藏、甘青、四川藏族地区都建立了相应的军政管理机构，并分别纳入乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅、吐蕃等路宣慰使司都元帅府、吐蕃等处宣慰使司都元帅府管辖（有少部分属陕西行省和甘肃行省的路府州县），而在中央政府设宣政院，管辖这三个宣慰司，这也是明确无疑的。但是在这些军政机构之下，各个地区的具体情况又有所不同，还有许多问题有待进一步发掘资料，深入研究。

原载《西藏研究》，1992年第3期

元代乌思藏本钦纪略

元代是藏族社会政治制度发生重大变化的时期，元朝中央政府对西藏的直接治理和萨迦教派在元朝扶植下的政教合一形式的统治，对其后六百来年西藏的历史产生了深远的影响。所以，过去治藏族史及蒙元史的学者留心于元代西藏的行政制度和机构，广泛搜求资料，写出了一些很有价值的论文。50年代在这方面发表的论文有王忠先生的《中央政府管理西藏地方制度的发展》，韩儒林先生的《元朝中央政府是怎样管理西藏地方的》（分别载《历史研究》1957年第5期和第7期）。韩文从元朝中央的宣政院谈到吐蕃地区的三个宣慰使司都元帅府及西藏地方的各万户府，系统论述了元朝对西藏的管理制度，为研究元代西藏政治制度打下了基础。近年来，蔡美彪、周良霄、周清澍等先生编写的《中国通史》第7册辟出专节论述元朝对吐蕃的统治，对元代西藏的政治制度做了进一步的阐明。然而，如将汉文史籍的记载及据以得出的结果与藏文史籍的记载相比较，不难发现两者有相当的差距。如韩文中说元世祖忽必烈“把吐蕃作为封地给了他的第七子西平王奥鲁赤”，而藏文史料则说忽必烈在接受密宗灌顶时把吐蕃三区（三个“却

喀”，即三个宣慰使司的辖地）作为供养奉献给八思巴；《元史·百官志》强调宣政院（初期称总制院）及宣慰司治理吐蕃，并记载了宣政院和宣慰司的官员、品级，而藏文史料刚强调萨迦本钦（即乌思藏本钦）治理十三万户，对乌思藏宣慰司即便提及也是一笔带过。由于汉藏文史籍记载的这种差异，加上其他一些原因，对元代西藏政治制度的认识仍然存在不少分歧。1981年民族出版社出版的藏族学者东嘎·洛桑赤列撰写的《论西藏政教合一制度》，用藏汉文资料阐述了元朝统一西藏和治理西藏的情况。1984年南京大学学报专辑《元史及北方民族史研究集刊》第八期上发表的陈得芝先生的《元代乌思藏宣慰司的设置年代》一文，以藏文《红史》、《青史》、《西藏王臣记》等史籍所载历任乌思藏本钦的事迹为依据，对照《元史》的有关记载，考订了乌思藏宣慰司的设置年代及乌思藏本钦的地位。这两位先生用的汉藏文史料对勘的办法对元代藏族史的研究有巨大的意义。笔者不敏，愿袭用两位先生使用过的办法，从乌思藏本钦的设置、职权及活动入手来探讨元代西藏的行政管理制度。惟因学识水平有限，本文只是把藏文史籍中有关乌思藏本钦的记载辑录起来，故以《元代乌思藏本钦纪略》为篇名。

一、乌思藏本钦的由来

乌思藏本钦这一官职，实孕育于10世纪至12世纪。当时佛教在西藏再次兴起，各教派相继形成。藏文史籍称这一时期为西藏“佛教的后弘期”。它的特点是一些佛教高僧依靠吐蕃王朝崩溃后形成的互不统属的各个封建地方势力的支持，建寺收徒，扩展影响，形成教义、仪式、传承上互有区别的各个教

派。各教派一般都有由本派主寺、属寺组成的寺庙系统，有由师徒关系维系的僧团组织，有属于本教派的土地和属民。这些既是宗教力量又是政治力量和经济力量的教派，其势力的消长常依赖于教主的宗教影响与活动能力，依赖于支持它的世俗封建主的势力的大小，所以各派在激烈竞争中常以教主为中心形成一个比较稳定的上层集团。教主作为佛教高僧，必须以大部分精力从事宗教修炼和传授，不能像世俗封建主那样主持日常杂务，因此常以其得意门生或亲信人员代管教派的宗教和世俗事务。这些受命总揽教派事务的人，各派有其不同的称呼，如噶当派的京俄（spyan snga，意为教主的眼前人）、止贡派的官巴（sgom pa，意为修行者）等均属此类。萨迦派创始于款·官却杰布，他于1073年在后藏仲曲河谷的萨迦地方建萨迦寺。款氏虽是吐蕃王朝时代以来的大姓，但官却杰布是以白母马一匹、女装一套、念珠一串、铠甲一副从当地头人手中换得建寺之地的，[①] 足见款氏的这一支并非萨迦地方原有的土著大姓。萨迦派在兴起和发展的过程中，除依靠款氏家族本身的力量外，还仰仗后藏地区一些贵族及佛教势力的支持。从官却杰布开始，萨迦派的教主就采取家族世传的办法。然而也有请人代管事务的例子，如1102年官却杰布去世，其子贡噶宁布年仅10岁，萨迦寺即暂时委托给巴日译师代管。到了贡噶宁布之子扎巴坚赞、孙萨迦班智达贡噶坚赞时，萨迦派实力迅速增长，成为后藏地区的主要教派。同时扎巴坚赞与贡噶坚赞的弟子们也在萨迦派内取得了重要地位，史称萨迦班智达的弟子分

---

① 达仓巴·班觉桑布：《汉藏史集》下册，中央民族学院影印本，第3—5页。

为东、西、上三部,[①] 他们有自己的殿堂和家系传承。1244年8月萨迦班智达应蒙古皇子阔端的召请，携其侄八思巴、恰那多吉前往凉州时，任命弟子释迦桑布为萨迦派的豁干巴（gzhis rgan pa[②]），让他像法座（即教主）一样管事，并让萨迦派的高僧大德除了东部弟子的首领益西迥乃和西部弟子的首领伍由巴大师以外都向他礼拜。[③] 这些记载说明，萨迦派中由教主委派亲信人员管理僧俗事务的做法也是由来已久的。

但是，直到八思巴于1267年设置乌思藏本钦以前，京俄、官巴、豁干巴等职务还不能算是正式的官职，它们既来源于教主的委托，也只对教主负责，可以说是属于教主自行委托的代理人的性质。将这种教主的事务代理人变为正式的官职，是在八思巴的身份由萨迦派的教主发展到同时兼有受元朝封赐的封建领主的身份时发生的。

1239年，领兵驻守凉州的阔端派大将多达那波率军入藏，一直打到拉萨北面的热振寺。当时西藏各个教派和地方势力都无力抵抗蒙古军队，多达那波很快控制了前藏主要地区，并派人回凉州汇报西藏各教派的情况。阔端在分析西藏具体情况后采纳多达那波的建议，于1244年派多达室利等人携诏书和礼品到萨迦，召请萨迦班智达赴凉州。当其他教派的领袖们对蒙古军采取回避观望态度时，萨迦班智达却毅然接受邀请，以63岁高龄，不顾路途艰难前往凉州。[④] 萨迦班智达在凉州使阔

① 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981年版，第50—51页。

② gzhis，意为财产、基业，rgan pa意为长老。执事，直到近代，藏区一些寺院和部落仍称管事人为干巴。

③ 《红史》，第53页；《汉藏史集》，下册，第39页。

④ 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社，1980年版，第90—91页；达钦阿美夏：《萨迦世系史》，德格木刻版，第67—68页。

端信奉了佛教，阔端承认萨迦派为西藏佛教各教派之首，利用它来巩固刚建立的蒙古对西藏的统治。[①] 阔端与萨迦班智达的会见为有元一代蒙古皇室与萨迦派的关系奠定了基础，规划了格局，但是直到 1251 年底萨迦班智达在凉州去世，阔端并没有给萨迦班智达正式的封赐。在这几年中阔端是事实上的西藏的统治者，萨迦派对其他教派的领先地位是依附于蒙古对西藏的统治的，因而并不是十分稳固的。1251 年夏天蒙哥汗登上蒙古大汗的宝座，汗位由窝阔台一系转入拖雷系手中。蒙哥汗即位后改变了属于窝阔台系的阔端的治理西藏的办法，派人入藏清查户口，并要当时新继任为萨迦派教主的八思巴派人协助。[②] 在这次括户之后，蒙哥汗按照蒙古皇室的惯例将西藏按各教派的势力范围分赐给忽必烈、旭烈兀、阿里不哥、阔端等作为份地。按五世达赖喇嘛的说法，蔡巴噶举划给了忽必烈，帕竹噶举划给了旭烈兀，萨迦派划给了阔端，而蒙哥汗自己得到止贡噶举。[③] 按东嘎·洛桑赤列先生的说法，则是把帕竹噶举和雅桑噶举划给了旭烈兀，止贡噶举划给了蒙哥汗，蔡巴噶举划给了忽必烈，达垅噶举划给了阿里不哥，萨迦派划给了阔端。[④] 这次分封的结果，萨迦派从阔端手中取得的高于其他各

---

① 《萨迦世系史》，第 72—81 页，其中所录的《萨迦班智达致蕃人书》有王尧先生的汉译文。

② 《萨迦班智达去世时八思巴致乌思藏地区高僧大德的信》，载《萨迦五祖全集》，德格木刻版，ba 函，第 320 页，此信的汉文译文见《西南民族学院学报》1985 年第一期中笔者所写《与八思巴有关的几份藏文文献》；《八思巴致涅塘巴·扎巴僧格的信》，载《萨迦世系史》，第 99—101 页。

③ 《西藏王臣记》，第 105—106 页，请参阅笔者与史卫民合写的《蒙哥汗时期的蒙藏关系》，载《蒙古史研究》第一辑。

④ 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，民族出版社，1983 年版，第 69—70 页。

教派的地位几乎丧失，而止贡、帕竹、蔡巴、噶玛噶举等教派也与蒙古诸皇子建立了宗教和政治隶属的关系，即所谓“上师与施主”的关系，取得了与萨迦派差不多相同的地位。在这种形势下，已经在返回萨迦途中的八思巴从朵甘思折回，投奔当时正领兵攻打云南大理的忽必烈。1253年年底，他与忽必烈会合，后又随忽必烈前往汉地，以求通过忽必烈的支持来巩固和发展萨迦派的地位。[①] 对八思巴的这一行动，汉文史籍记载说：“岁癸丑，师年15（实际此年八思巴19岁），世祖皇帝龙德渊潜，师知真命有归，驰驿径诣王府”。[②]

蒙哥汗在位的时期，西藏佛教各派互争雄长，竞争十分激烈。噶玛噶举派的领袖噶玛拔希，先是应忽必烈之召赴忽必烈军中，后又拒绝忽必烈要他常侍左右的要求而转赴漠北朝见蒙哥汗，得到蒙哥汗的敬奉，并与阿里不哥建立了联系。[③] 他是在蒙古宫廷中与八思巴竞争的对手。在西藏，萨迦派与止贡噶举派已经发生纠纷，以致萨迦派的释迦桑布等人徒步前往上都诉讼。[④] 大约是因为忽必烈的支持，萨迦派在与止贡派的诉讼中取得了胜利。这些事件的产生都说明，蒙哥汗的分封和对西藏佛教各派同等对待的做法，激发了西藏佛教各派之间的冲突。1259年蒙哥汗病死在四川军中，1260年忽必烈在开平即蒙古大汗位，随后又击败与之争夺汗位的阿里不哥。忽必烈即位后，蒙古皇室对西藏的政策又发生了重大改变。忽必烈因八思巴长期追随左右，而且精通教法，博学多识，谦逊有礼，所

① 《萨迦世系史》，第99页。

② 王磐：《八思巴行状》，见《历代佛祖通载》，卷三二。

③ 《红史》，第90—91页；参见《历辈噶玛巴传略》，德格木刻版。

④ 《汉藏史集》，下册，第72—73页。

以在即位的当年即封八思巴为国师，统领天下释教。[1] 这是元朝政府第一次对一位西藏佛教僧人加以册封，它从根本上确立了八思巴的宗教领袖地位。1264 年 5 月，忽必烈又赐给八思巴一份珍珠诏书，封八思巴为国师，明确宣布皇帝已从八思巴那里接受了密宗灌顶，并要西藏的佛教僧人们听从八思巴的法旨，安心修习佛法。[2] 1265 年，八思巴与其弟恰那多吉从朝廷返回萨迦。恰那多吉是在六岁时随萨迦班智达赴凉州的，阔端命他穿蒙古服装，学习蒙古语言。他长成后又娶了一位蒙古公主墨卡顿，成为元朝的驸马。藏文史籍说他在返回萨迦时受封为白兰王，并赐金印，置左右两部衙署，并受命执掌吐蕃三区。[3] 上述事实表明，忽必烈为改变蒙哥汗将西藏分赐诸王而引起的各派相争的局面，故极力从宗教和世俗两个方面提高萨迦派的地位。其中恰那多吉受封为白兰王一事，实为元代藏族史上一件具有特别意义的大事，它使萨迦款氏家族取得了类似于蒙古宗王、驸马、开国功臣们的那种封建领主的地位，藏族地区开始有了一个受到元朝政府册封的藏族出身的封建领主。至于忽必烈的兄弟们在蒙哥时期所获得的在西藏的封地，在忽必烈即帝位后是否取消，未见记载，从藏文史料说八思巴之后的萨迦派与止贡派的战争中有旭烈兀一系的蒙古军队参加来看，诸王仍对其封地有控制权。所以，忽必烈对萨迦派的封赐还应含有通过提高萨迦派的地位而使西藏佛教各派都归入自己

① 见《元史·释老传》。另外，《八思巴行状》中说："庚申，师年 22 岁（应为 26 岁），世祖皇帝登极，建元中统，尊为国师，授予玉印，任中原法主，统天下教门。"

② 这份珍珠诏书的全文见《萨迦世系史》，第 94 页。

③ 《萨迦世系史》，第 141—142 页；《红史》，第 48 页；《汉藏史集》，下册，第 20 页。

控制的用意。1267年，八思巴奉召入京，但是在他动身的前夕，恰那多吉暴卒于郭如书楼。[①] 为保持萨迦款氏家族刚得到的封建领主的地位，忽必烈乃以八思巴兼有恰那多吉的世俗领主的权力，使八思巴成为真正集西藏地方的宗教和世俗权力于一身的封建领主。西藏的政教合一制度实际上是从这时正式开始的。

藏文史籍的作者们从佛教徒的角度来看待八思巴的受封，把它说成是忽必烈在接受密宗灌顶时把乌思藏十三万户、吐蕃三区奉献给八思巴作为“供养”，实际上元朝政府只是把白兰王的世俗领主的权力加封给了八思巴。正因为八思巴的政教合一统治是建立在受元朝政府册封的基础上的，所以它的建制在许多方面都采取元朝的行政制度，这从藏文史籍的一些记载中可以明显看出其痕迹。

藏文史籍说八思巴在1267年动身入朝时设置了13种私人侍从官员，对这13种官员的名称虽有不同的说法，但从他们所掌事务看，主要有司膳、司寝、祝祷、知宾、文书、司库、门卫，以及管理帐幕、车马乃至牛、狗等，[②] 如果将它们与《元史·兵志二·宿卫》所载：“其他预怯薛之职而居禁近者，分冠服、弓失、食饮、文史、车马、庐帐、府库、医药、卜祝之事，悉世守之”[③] 两相比较，则可知八思巴设置私人侍从官员，实际是为自己建立怯薛组织。另外，《汉藏史集》关于桑哥的记载中说，桑哥原是汉藏交界地区的一名译吏，得到八思

① 《萨迦世系史》，第142页；《汉藏史集》，下册，第20页；而《红史》第48页则说恰那多吉逝于萨迦。

② 《萨迦世系史》，第103页；《论西藏政教合一制度》，第74页。

③ 《元史》卷九九。

巴的赏识，被收留在身边，曾经担任八思巴的速古儿赤（zu gur che）。[①] 按《元史》的记载，速古儿赤是怯薛执事之一，为“掌内府尚供衣服者”，此例也说明八思巴创设的侍从机构确系仿照蒙古的怯薛。按元朝的制度，“封王的贵族还可在封地建王府，设置官属，并且有自己的怯薛”[②]。八思巴建立怯薛，正说明八思巴具有了“封王的贵族”的身份。设置这些打破了西藏佛教界的传统，因而遭到一些正统的佛教僧人的反对。八思巴的好友那塘巴·觉丹热智曾寄诗讥讽他：“官署乌云障佛教，国王夺去众生乐。浊世沙门贪富贵，不悟此理非圣人。”此诗利用八思巴（vphags pa）名字的藏文含义为圣者，指斥八思巴并非圣人，而是贪图浊世富贵的沙门。八思巴做诗回敬：“教有盛衰佛明训，有情安乐系自业。随类被机施教化，不解此理非学者。”[③] 指出觉丹热智不知变通，不懂顺应时势。这从侧面反映了八思巴在忽必烈的支持下建立政教合一的统治体系时所引起的斗争。

作为受封的领主，八思巴在藏族地区还占有土地和属民。乌思藏地区原属萨迦派的土地和属民自然是归八思巴管辖，就是在朵思麻地区也有直属八思巴的土地和属民。《汉藏史集》说，在朵思麻的河州一带有属于囊索（nang so，为教主派驻各地的代理官员）管辖的庄园，是忽必烈下诏赐给八思巴的，这些庄园不负担国库、驿站等汉地、吐蕃的任何差役赋税，有地五百（顷）。[④] 这些庄园和属民，当属八思巴的采邑或“投

---

① 《汉藏史集》，上册，第207页。

② 蔡美彪等：《中国通史》第七册，人民出版社，1983年版，第102页。

③ 《萨迦世系史》，第103页；喜饶嘉措大师：《八思巴》，载中国佛教协会编《中国佛教》（二），第261页，知识出版社，1982年版。

④ 《汉藏史集》，上册，第198页。

下”。《元史·地理志·河源附录》中，朱思本的注释说：“河源在中州西南，直四川马湖蛮部之正西三千余里，云南丽江宣抚司之西北一千五百余里，帝师撒思加地之西南二千余里。”又说：“〔黄河〕又折而东流，过昆仑山下，番名亦耳麻不剌，其山高峻非常，山麓绵亘五百余里，河随山足东流，过撒思加阔即、阔提地。”这里说河源在帝师撒思加地“西南”，说黄河流经撒思加阔即、阔提地，都不是笔误，而是因为在甘青一带分布有元朝皇室封赐给萨迦派的帝师的土地、牧场和属民。

总之，到1267年，由于元世祖忽必烈的扶植，萨迦派的教主由宗教领袖发展成兼有宗教和世俗领主的身份，拥有朝廷赐给的封地属民。与此相适应，按元朝受封的贵族宗王得设置官属的制度，原来协助教主处理庶务的办事人员成为按元朝制度设置的正式官员，具体地说，释迦桑布由黔干巴而成为萨迦派的本钦，这就是乌思藏本钦的由来。

二、乌思藏本钦是怎样的官职

乌思藏本钦究竟是怎样的官职，学者们说法不同。郭和卿先生译《西藏王臣记》时将“本钦”（dpon chen）译为大长官，是取其字面意义。意大利著名藏学家杜齐教授在其名著《西藏画卷》中说：“本钦就是总司令（在萨迦外由皇廷选派者），其主要职责在军事方面和司法方面，藏人称之为都元帅，属于处理藏事部门的军事机关——宣慰司。本钦节制十三万户，集世俗权力于手中而把宗教权力交给萨迦寺住持”。[1] 陈得芝先生

① 转引自李有义、邓锐龄所译：《西藏中世纪史》（《西藏画卷》的一部分），中国社会科学院民族研究所，1980年铅印本，第26页。

则认为："自乌思藏宣慰司设置以后，换句话说，从贳竺辇真（即绛曲仁钦）以后，历任所谓'本禅'（即本钦），其正式官衔应是乌思藏宣慰使。当然，据《元史·百官志》，乌思藏宣慰司额设宣慰使五员，看来元朝政府可能还同时任命别的地方贵族担任此职，但乌思藏宣慰司为头官员（即首席宣慰使）应是萨斯迦本禅。"[①]

对照藏文史籍关于本钦的记载，可知杜齐教授的说法并不准确。按《红史》、《汉藏史集》的记载，兼有都元帅名义的并不是本钦，而往往是萨迦朗钦。[②] 本钦除管军事和司法外，还有许多职责，如兴建寺院、修造佛像，并不完全属于宣慰司的范围。陈得芝先生的说法比杜齐教授前进了一大步，也较为符合绛曲仁钦以后历任乌思藏本钦的实际，但是仍然留有两个问题，一是绛曲仁钦之前尚有四任本钦，按陈先生考证此时尚未设置乌思藏宣慰司，那么这四任本钦的正式官衔又是什么？二是绛曲仁钦之后是否每任本钦都担任乌思藏宣慰使，本钦到底是乌思藏宣慰使的俗称还是大多数本钦都兼任乌思藏宣慰使？下面，我们通过藏文史籍的记载来探讨这方面的问题。

《汉藏史集》中有两处提到本钦这一官职的含义，试迻译如下：

"按这种清查户籍的办法，蒙古薛禅皇帝之时，治下有十一个省，各省的名称是：在大都城里的中书省，在外面有河南省、岭北省、甘肃省、四川省、云南省、江西省、江浙省、湖广省、辽阳省，吐蕃三个却喀不够一个省，但由于是上师的住

① 陈得芝：《元代乌思藏宣慰司的设置年代》，载《元史及北方民族史研究集刊》第八期。

② 《汉藏史集》，下册，第39—44页；《红史》，第53—54页。

地和佛教兴盛之地，也算作一个省，所以共计十一个省。至于各级官职，有十夫长、五十夫长、百夫长、千户、万户、路的达鲁花赤，若管辖三个路，则为（三）路军民万户，并赐玉印。在吐蕃，本钦释迦桑布曾得到〔这一官职和印〕，对其他的一般本钦，赐给的是等三路宣慰司（都）万户的名号和六棱银印、虎头牌等。本钦这一名号，是吐蕃人对喇嘛（即上师，指帝师和萨迦教主）的近侍所起的尊号。却喀这一名称，是对蒙古皇帝作为灌顶的供养献给上师的朵甘思、朵思麻、乌思藏的称呼。在汉地和蒙古，除了省、万户、千户以外，没有却喀这个名称。足够设置行省时，就给宗王、皇子、驸马委派行省的米本钦莫（mi dpon chen mo）①，赐给〔宗王、皇子、驸马〕王的封号和金印、金符、银符，这里，也按大、中、小三等的例子，在王的封号、等级、衔署多少上分为三等。”②

“以上二十四人，加上三次重任，共计二十七任乌思藏本钦，按照喇嘛的法旨和皇帝的旨意，以教法和世法使国土平安、佛法光显，与此相同，在朵甘思的馆觉和朵思麻的临羌，各个却喀都有一位本钦。”③

从这两段记载可以看出：《汉藏史集》的作者、明初的藏族史学家班觉桑布对元代吐蕃的地位和行政职官制度的认识有以下几点：

（一）元朝皇帝统治下的国土分为若干个行省。吐蕃地区虽然从户口上不够一个行省，但是因为帝师和佛教的关系也可

---

① 此词似指丞相，《汉藏史集》中对桑哥的称呼即有米钦（米本钦莫的缩称）桑哥——桑哥丞相。

② 《汉藏史集》，上册，第93—94页。

③ 《汉藏史集》，下册，第43页。

以算作一个行省，就是说吐蕃三个却喀加在一起相当于一个行省。

（二）吐蕃和其他行省的区别是其他行省封给宗王、皇子、驸马，而吐蕃封给帝师（按照通常的说法是奉献给八思巴作为供养）。

（三）在职官上，从十夫长到万户，吐蕃与其他行省相同。万户以上，吐蕃是却喀，每个却喀有一位本钦，本钦对帝师负责，执行帝师和皇帝的命令。其他行省则有元廷封的王，由丞相（或王傅）对封王负责。

（四）本钦又担任三路军民万户、宣慰司的官职，并有银印、虎头牌等。

在藏族史学家（特别是萨迦派的人士）对元代西藏行政制度的描述中，有一个以往不大为人注意的特点，那就是藏族史学家认为乌思藏宣慰司并不能管辖整个乌思藏地区，藏文史籍说乌思藏宣慰司管辖十三万户，但藏汉文史料的记载中萨迦都不在十三万户之列。① 此外，阿里地区也不在十三万户之中。那么，萨迦和阿里地区归谁管辖呢？按照元朝的制度和常理推论，它们应当是归帝师也就是萨迦派的教主管辖，也就是说，它们是元朝封赐给帝师的直属领地。②

《元史》卷三十二《选举志二》中说："凡诸王份地与所受汤沐邑，得自举其人，以名闻朝廷，而后授其职。"蔡美彪先生等所著《中国通史》第七册在讲到投下制时也说："1270年

① 杜齐教授在《西藏画卷》中已提到宣慰司的十三万户仅包括前藏后藏，还不是全部，但他没有进一步讨论这一问题。

② 王森先生在《关于西藏佛教史十篇资料》一书中指出，元代的阿里并不一定是指今天的阿里地区，有时是用阿里（mngav ris，元代译为纳里速）的本意，即直属的土地和人民，也就是指萨迦等直属帝师的人民和土地。

(至元七年) 元朝检括各地户口，颁行《户口条画》。投下地的民户都归属州县，但元朝又规定蒙古贵族在所受投下的路、府、州、县，可以委派监督的官员，奏报朝廷任命。”联系到《汉藏史集》所说本钦尚尊、秀波岗噶哇、绛曲仁钦等都是由八思巴举荐而受任的,[1] 正说明本钦这一官职是帝师以受封的领主的身份任命的管理其投下的官员，它的地位相当于帝师的份地的总管。也正由于帝师在乌思藏、朵甘思、朵思麻都有份地和汤沐邑，所以这三个地区都有一位本钦。

这样，具体到乌思藏地区来说，由于本钦既是帝师份地的总管又兼任乌思藏宣慰司的宣慰使（或者如陈得芝先生所说，是为头的宣慰使），所以本钦既管辖帝师份地又管辖隶属于乌思藏宣慰司的十三万户，而不是本钦的乌思藏宣慰使则只能管辖十三万户而不能管辖帝师份地，这就是乌思藏本钦与乌思藏宣慰使既相区别又相联系的地方，也便是藏文史籍一致认为本钦是帝师下面的乌思藏最高行政官员的原因。

明白了乌思藏本钦的这种双重身份，我们就可以理解藏文史籍中关于乌思藏本钦的种种记载：

乌思藏本钦的首要职责是执行帝师也就是萨迦教主的命令，特别是兴建萨迦派的寺院，管理萨迦派的土地和属民，乃至可以分拨萨迦派的寺属庄园；

乌思藏本钦可以参与萨迦款氏家族的内部事务，特别是后期萨迦款氏家族分裂为四个拉章之后，本钦卷入了款氏家族两派的斗争，这是其他的乌思藏宣慰使无权干预的；

乌思藏本钦首先要为萨迦派的利益效劳，当萨迦派与其他教派发生纠纷时，乌思藏本钦甚至要为萨迦派领兵征讨；

---

① 《汉藏史集》，下册，第41页。《红史》第53页的记载与此相同。

乌思藏本钦作为“为头的乌思藏宣慰使”，又要负责乌思藏的驿路、户口清查、制定详细法律、裁判教派之间和万户之间的纠纷。

如上所述，本钦管理帝师的份地，实际上即是受封的领主的断事官。成吉思汗建国之后，任命失吉·忽秃忽为首任大断事官，《佛祖历代通载》中即称他为忽都护大官人，藏文的“本钦”即为“大官人”之意，用来专指帝师所委任的管理其份地的断事官。并兼任乌思藏宣慰司的首席宣慰使，这就使担任乌思藏本钦的人成为具有双重官职的乌思藏的最高行政官员。

三、历任乌思藏本钦的事迹

藏文《红史》、《青史》、《西藏王臣记》和《汉藏史集》中都有关于乌思藏历任本钦的记载，现按其任职的顺序辑录如下。

第一任　释迦桑布（shakya bzang po）

按《汉藏史集》的记载，他应是后藏仲巴（grom pa，萨迦寺前有仲曲河，仲巴当是仲曲河流域）地方人，故其名字前贯有仲巴的称号。[①]

《红史》和《汉藏史集》都说萨迦班智达和八思巴的三部弟子之一东部弟子（因其拉章在萨迦寺之东而得名）的首领夏尔巴益西迥乃是从他手中买得夏尔拉章的，[②] 由此可见，他早就是萨迦一带的地方豪富之一。

---

① 《汉藏史集》，下册，第70页。

② 《红史》，第50页；《汉藏史集》，下册，第35页。

《红史》说："最早的萨迦本钦为释迦桑布，当上师法主（指萨迦班智达）前往凉州时，让除了上师伍由巴、上师益西迥乃二人以外的所有高僧大德都向他礼拜，让他像法座一样〔管事〕。"①

《汉藏史集》也说："最早的本钦为释迦桑布，当法主萨迦班智达63岁的阳木龙年（公元1244年）时，蒙古大王额沁阔端派金字使臣多达室利前来迎请他去凉州幻化寺宫殿。动身前往的时候，上师让除了喇嘛伍由巴和夏尔巴益西迥乃二人以外的所有高僧大德都向他礼拜，任命他为萨迦派的豁千巴。"②

大约在忽必烈即位和以八思巴总领吐蕃事务之前，释迦桑布曾经因为萨迦派与止贡派的纠纷到过上都。当时，萨迦派"去了本钦释迦桑布、格西仁钦遵追、仁波且顿楚三人，他们为了上师、教法和萨迦大寺，勇敢前往。因为是去诉讼，他们从蔡公堂（在拉萨市东北郊）起，直到上都之间，都是背着行装步行前往。他们在朝廷诉讼获胜，完成了萨迦派的各种事情，所以返回时他们被称为对萨迦派有大贡献的三个人"③。由于释迦桑布对萨迦派的功劳，"上师八思巴之时，由薛禅皇帝的圣旨，封给他三路军民万户的官职和印章，任命他为乌思藏本钦"④。

关于释迦桑布在本钦任内的事迹，现在所见到的记载大多与宗教有关。《萨迦世系史》说："当八思巴28岁时（公元1262年），他派人给萨迦送去许多财宝，由本钦释迦桑布在大

① 《红史》，第53页。

② 《汉藏史集》，下册，第39页。

③ 《汉藏史集》，下册，第72—73页。

④ 《汉藏史集》，下册，第39页；《红史》，第53页。

层顶旧殿的西面兴建了大金顶殿。"①《西藏王臣记》说："〔八思巴在朝廷时〕给乌思藏送来许多顺缘（即钱财），由本钦释迦桑布写造《金光明经》，造内供释迦牟尼像、外供金汁书写《十万般若颂》。"②《红史》和《汉藏史集》说，释迦桑布修建了康赛钦莫（意为大的新佛殿）。③《红史》在讲到萨迦班智达和八思巴的弟子时说，除了东、西、上三部弟子外，还有一个康赛传承，大约即起源于此。这一传承中后来出过帝师扎巴俄色（《元史》作吃剌思八斡节儿）和桑结贝（《元史》作相家班）。④

释迦桑布还是留存至今的萨迦大殿的创建者。萨迦大殿是萨迦南寺（萨迦寺分布在仲曲河南北两岸，俗称北岸建筑群为萨迦北寺，毁于"文化大革命"中，南岸建筑群为萨迦南寺，现仅存萨迦大殿）的主体建筑，外面为一巨大城堡，有高大的城墙，有城楼和角楼，城堡内原有八思巴后期居住和去世的地方——拉康拉章，今已毁坏。堡内的萨迦大殿为四方形的两层建筑，中间有天井，其规模宏大，是元代萨迦派兴盛一时的象征，现被列为全国重点文物保护单位。关于萨迦大殿的兴建过程，《汉藏史集》中说："阴火龙年（此年应为阴火兔年，公元1267年，参见《萨迦世系史》中的八思巴生平），朝廷派人来迎请上师八思巴去朝廷，本钦也去了。师徒们到达杰日拉康的那天晚上，上师说：'那人有能干的侍从，才能够建起这样的拉康（佛殿）。'本钦在上师身后听见了这话，趁上师高兴，就

① 《萨迦世系史》，第102页。
② 《西藏王臣记》，第97页。
③ 《红史》，第53页；《汉藏史集》，下册，第39页。
④ 《红史》，第52页。

请求准许修建一座能把杰日拉康从天窗中装进去的大佛殿，由于坚持请求，上师同意了。于是立即进行了测量，把尺寸带回（萨迦）去。向当雄蒙古以上的乌思藏各万户和千户府和民众发布了命令，征调人力，于当年为大佛殿奠基，还建了里面的围墙、角楼、殿墙。当时，为了管理乌思地方（即前藏）的弟子们，任命贡噶杰波管理白蔡、噶莫仲、朗蔡等地。当运来了修建萨迦大殿的木料等器材、架好了底层的房梁时，〔释迦桑布〕在本钦的任上于萨迦去世。”①

从以上记载看，释迦桑布应是一个出家僧人，否则萨迦班智达不会命僧人们向他礼拜。《汉藏史集》还说：“当他的侄子索旺死后，没有人定时祭祀他（指释迦桑布），因此，本钦旺尊从拉巴哲古、浦穷、邦莫雄等地各拨出一个小豁卡（庄园），为他建立定时祭祀。以后不论谁任本钦和朗钦，都照此办理。”②

第二任　贡噶桑布（kun dgav bzang po）

按《汉藏史集》记载，他在出任乌思藏本钦之前担任朗钦（nang chen，意为内务总管，似应为八思巴诸怯薛执事之长），而且是萨迦第一任朗钦，③ 可见他与八思巴的关系原是很密切的，后来因为与八思巴的矛盾而被蒙古军杀死。《汉藏史集》说：“本钦释迦桑布之后，由近侍贡噶桑布担任本钦，他共任本钦六年。在这期间，建成了萨迦大殿的底层、顶层、外围墙和内围墙，建了黄金的屋脊宝瓶，还建了纪念萨迦班智达的观

① 《汉藏史集》，下册，第39—40页。其他史籍中也有记载，都不及《汉藏史集》详细。

② 《汉藏史集》，下册，第40页。

③ 《汉藏史集》，下册，第43页；《红史》，第54页。

世音菩萨镀金像，并在大殿的回廊上完成了绘画。他还管理兴建仁钦岗拉章、大屋顶北殿、拉康拉章的事务。贡噶桑布卸去本钦职务后，在甲若仓（今西藏自治区江孜专区江孜县）住了六年。这期间由上师（八思巴）举荐，尚尊、秀波岗噶哇、绛仁三人依次被任命为本钦。由于上师八思巴不喜欢贡噶桑布，由薛禅皇帝下诏，派桑哥丞相率领蒙古军队十万，进军到达仓垅巴，攻下康马土城（今西藏自治区江孜专区康马县），然后包围了甲若仓，于阳铁龙年使本钦贡噶桑布伏法。此后不久，上师八思巴也圆寂了。”①

这段记载中的阳铁龙年（庚辰）、应为1280年，按贡噶桑布任本钦六年，卸任后在甲若仓居住六年计，他受任本钦当在公元1269年，卸任当在1275年。这一记载与萨迦大殿从1268年兴建，动工后不久释迦桑布去世的说法基本相符。只是按八思巴的年谱，他1267年底从萨迦动身入朝，1269年底抵达大都。那么贡噶桑布就任本钦时八思巴正在入朝途中，贡噶桑布是八思巴动身时就留在萨迦还是从途中派回萨迦就任本钦还不清楚。另外，八思巴1274年夏天在真金皇太子的陪同下从临洮动身回萨迦，1276年才到达。贡噶桑布去职时，八思巴在路途中。因此，可以说贡噶桑布是在八思巴不在萨迦的情况下独自主持了西藏政务达六年之久，这大约也是造成他们之间的矛盾的客观条件之一。

贡噶桑布与八思巴的不和之所以能造成如此轩然大波，是因为贡噶桑布代表了萨迦派内部的一股势力。《汉藏史集》和《红史》都记载，站在贡噶桑布一边而与八思巴不和的还有萨

① 《汉藏史集》，下册，第40—41页。关于桑哥领兵入藏攻打甲若仓的详细经过，见《汉藏史集》，上册，第207—208页。

迦班智达和八思巴的三部弟子中的西部弟子的首领、曾被萨迦班智达指定为八思巴的授戒老师的伍由巴大师的两个侄子喇嘛衮曼和贡噶则兄弟，他们也因此而被忽必烈下令流放到江南，喇嘛衮曼还死在流放地。[1] 就是在贡噶桑布被处死后，他的影响也没有完全消失，被忽必烈任命为宣慰使的本钦绛曲仁钦，即被贡噶桑布的党羽暗杀。至于贡噶桑布与八思巴究竟因何事产生矛盾，诸书都未说明，似有避讳。我们根据当时的情势估计，似乎与萨迦派确定八思巴的继承人有关。按萨迦派的传统，八思巴的教主职位应由一位侄子继承，再由另一位侄子继承家族的世俗权力。八思巴有两个侄子，一是八思巴同母弟白兰王恰那多吉的遗腹子达玛巴拉（《元史》作答儿麻八剌剌吉塔），一是八思巴异母弟益西迥乃之子达尼钦波桑波贝。因达玛巴拉与八思巴关系更近，又得到忽必烈的支持，而益西迥乃之母原为八思巴父亲的侍女，益西迥乃在家族中地位较低，所以尽管达玛巴拉比达尼钦波桑波贝年幼，还是被指定为教主和家族的继承人。八思巴死后，达玛巴拉被忽必烈迎请到大都，虽未出家仍被立为帝师，并娶元朝公主；而达尼钦波桑波贝则与喇嘛衮曼等人一同被流放到江南。直到忽必烈去世后，因达玛巴拉早已亡故，又无后代，才把达尼钦波桑波贝从江南召回，继承萨迦款氏家族。从这一系列事件中，我们可以看出一些八思巴与贡噶桑布为什么冲突以及藏文史籍对此避讳的蛛丝马迹来。

《西藏王臣记》关于贡噶桑布被杀经过的记载与《汉藏史集》略有不同，而且以前被人误解，以为至1277年正月八思巴举行曲弥大法会时贡噶桑布仍在担任本钦。实际这段记载的

---

[1] 《红史》，第52页；《汉藏史集》，下册；第37页。

原文是："此后，〔八思巴〕再次回到萨迦，召集了向近十万僧人奉献完满供养的被称为曲弥法会的殊胜典礼。当时，〔八思巴〕的近侍向薛禅皇帝挑拨，〔奏报〕说'贡噶桑布在任本钦时做了一些违背上师（八思巴）的事'，因此蒙古军攻下了甲若宗，杀死了本钦（贡噶桑布）。"[1] 这里，五世达赖喇嘛的记载并不是说贡噶桑布在举行曲弥法会时仍在担任本钦，而是说在曲弥法会的期间有近侍控告贡噶桑布。《西藏王臣记》与《汉藏史集》所说贡噶桑布任本钦六年，居甲若仓六年的记载并不矛盾。只是，《西藏王臣记》说八思巴逝于贡噶桑布被杀的前一年，《汉藏史集》说桑哥攻下甲若仓以后还去萨迦拜见了八思巴[2]，八思巴于贡噶桑布被杀后不久逝世。两说截然不同，究竟孰是，有待考订。

桑哥领兵入藏杀贡噶桑布一事在汉文史料中也有反映。陶宗仪《辍耕录》的探访河源条中说，都实访求黄河源以后打算在黄河源头筑城开航，适逢桑哥（相哥）征贡噶桑布后率军返回，经桑哥极力劝阻才作罢。

第三任　尚尊（zhang btsun）

第四任　秀波岗噶哇（phyug po sgang dkar ba）[3]

以上两位本钦事迹不明。《红史》和《汉藏史集》都记载说，萨迦班智达与八思巴的三部弟子中的东部弟子，族系源于象雄（zhang zhung），其首领夏尔巴钦波益西迥乃从本钦释迦桑布手中买得夏尔拉章。他在出家前生有一子，名秀波杰尊嘉（phyug po rje btsun skyabs）。秀波杰尊嘉有三子，都是八思巴的

---

① 《西藏王臣记》，第98页，4—9行。

② 《汉藏史集》，上册，第208页。

③ 《西藏王臣记》第103页作班噶哇（ban dkar ba）。

弟子。长子益西仁钦（《元史》作亦摄思连真）、第三子仁钦坚赞（《元史》作辇真监藏）在八思巴去世后在朝廷当过第四任和第六任帝师，第二子贡噶僧格遵八思巴之命到了朝廷，担任过皇帝（元世祖）和皇子阿难答的上师，以后回乌思藏主持夏尔拉章29年。[①] 尚尊可能是象雄秀波杰尊嘉（zhang zhung ph-yug po rje btsun skyabs）的缩称，而秀波岗噶哇是他的三子中某一人的称呼。

第五任 绛仁（byang rin，为绛曲仁钦 byang chub rin chen 的缩称）

《红史》说他与尚尊、秀波岗噶哇一样，是由八思巴举荐而受任的。[②]《汉藏史集》则说："〔贡噶桑布伏法〕之后不久，上师八思巴也圆寂了，派遣近侍宣旺向朝廷报告，薛禅皇帝下诏，任命绛仁为本钦，赐给宣慰使的六棱印章，还赐给了玉印。"[③] 这里，肯定他是在八思巴去世后受任本钦的。八思巴去世是在1280年11月22日，那么，绛仁担任本钦当在1281年。

正如陈得芝先生指出的，绛曲仁钦是第一个由本钦而兼任乌思藏宣慰司的宣慰使，大概从他以后这就成为惯例，绝大多数本钦同时也是乌思藏宣慰司的首席宣慰使。

绛曲仁钦是死在本钦任上的，《西藏王臣记》只是说他在襄·冬莫塘被仆人杀死。[④]《汉藏史集》则说他是在襄·冬波塘的营寨上被贡噶桑布的四名亲信随从中的第三人、名叫强巴益

---

① 《红史》，第50—51页；《汉藏史集》，下册。第35—36页。

② 《红史》，第53页。

③ 《汉藏史集》，下册，第41页。

④ 《西藏王臣记》，第103页。

西桑布的杀死。[①] 可见他的死仍是八思巴与贡噶桑布冲突的余波。

第六任　贡宣（kun gzhon，为贡噶宣努 kun dgav gzhon nu 的缩称）

此人事迹不详，只知道他是第三任朗钦，大约与贡噶桑布一样，是由朗钦而出任本钦的。

第七任　宣旺（gzhon dbang，为宣努旺秋 gzhon nu dbang phyug 的缩称，《元史》作软奴汪术）

据《汉藏史集》记载，他是八思巴圆寂后前去朝廷报丧的人；而《萨迦世系史》说冒着风险去朝廷报丧的是后来担任第五任帝师的扎巴俄色。诸书都说在贡宣和宣旺任本钦时进行了大清查，乌思藏的详细法律大都从此制定。《汉藏史集》说，这次清查是在火猪年（丁亥，公元 1287 年）由宣努旺秋和从朝廷派来的和肃、阿努干二人一起进行的。[②]《元史·世祖纪》也载，至元二十五年冬十月，"乌思藏宣慰使软奴汪术尝赈其管内兵站饥户，桑哥请赏之，赐银二千五百两。"

第八任　绛多（byang rdo，为绛曲多吉 byang chub rdo rje 的缩称）

这位本钦的事迹未见记载。

第九任　阿迦仑（'ag glen，《汉藏史集》作阿迦仑扎西 'ang le bkra shis）

阿迦仑可以说是元代萨迦派中的一位传奇人物，五世达赖喇嘛的母亲出身于与阿迦仑家族有关的那噶则巴家族，所以五世达赖喇嘛在他的自传中记述了有关阿迦仑的传说。据说他是

① 《汉藏史集》，下册，第 41 页。
② 《汉藏史集》，上册，第 214 页。

萨迦班智达的一位受近事戒的施主（即在家的居士）贡噶德杰的一位女仆所生。这位女仆在上山拾柴时梦见一位三眼黑色神人前来交合，因而有孕。阿迦仑出生时被弃置在旷野里，因有神鸟保佑得以不死，后来被贡噶德杰的妻子拾回。贡噶德杰无子，就将他收为养子。阿迦仑长大后被送到八思巴那里当侍从。八思巴每次到法会上说法，俗人及侍从仆役等在铁梯子下请八思巴用脚踩头以赐福。有一次八思巴叹道；“阿迦（感叹词）！仑巴（意为愚人）！”重重的一脚踩在阿迦仑的额头上，他因此得名为阿迦仑。还有一种说法是，当他在制作萨迦大殿的天窗的大柱时，八思巴见了高兴，问他这些柱子的情况，他回答了一声："昂（'ang）啦！"因而得名为昂仑（意为用“昂”回答的人）。[①] 这些传说表明，阿迦仑的出身并不显贵，只是因为自幼即充八思巴侍从才得以发达起来的。

阿迦仑任本钦时萨迦派与止贡噶举派的矛盾发展成为战争，直接的导火线是萨迦派和止贡派分别支持不同的人继任帕竹噶举派的首领。[②] 止贡派请来了西蒙古的军队（藏文原文作旭烈兀的军队，有的学者认为旭烈兀系不可能派大军到西藏支持止贡派反对得到忽必烈支持的萨迦派，而认为有可能是与忽必烈为敌的海都汗的军队），萨迦派得到忽必烈派来的皇孙铁木儿不花（西平王奥鲁赤之子，后受封为镇西武靖王）军队支援。阿迦仑率领乌思藏各万户的军队与铁木儿不花联兵打败了西蒙古军队，并且进军到拉萨东面的工布、达布一带，将许多原来属于止贡派的地方收归萨迦。由于阿迦仑的武功，他在本钦任内前往大都朝见时，元仁宗普颜笃皇帝赐给他世代担任羊卓万户

① 《五世达赖喇嘛自传》，拉萨木刻版，ka 函，第 21 页。

② 详见《西藏王臣记》，第 125—127 页；《论西藏政教合一制度》，第 77—80 页。

长的诏书，他的后裔成为世袭贵族。[1]

阿迦仑任本钦期间萨迦派发生的另一件大事是达尼钦波桑波贝从江南流放地回到萨迦。八思巴去世后，达玛巴拉继任萨迦教主，并于14岁时(公元1281年)被迎请到朝廷担任帝师，又娶阔端的孙女贝丹为妻，生一子早逝。1286年达玛巴受任治理吐蕃，次年在回藏途中逝于朵甘思。[2] 达尼钦波桑波贝在八思巴逝世后前往朝廷，被忽必烈流放到江南的苏州、杭州，曾娶一汉人女子为妻，生一子早夭，以后他又自己逃到舟山的普陀山。因此，达玛巴拉死后一段时间里，帝师和萨迦教主由八思巴的非萨迦款氏家族的弟子们担任。到1296年，在帝师扎巴俄色等人的请求下，元成宗铁木耳才下令从江南把达尼钦波桑波贝找回，承认他的款氏血统，并将门达干公主嫁给他，生子锁南藏卜，后受封为白兰王。当达尼钦波桑波贝1298年返回萨迦时，阿迦仑正前往朝廷，与达尼钦波桑波贝在途中相遇，阿迦仑听到皇帝让达尼钦波桑波贝繁衍后嗣的命令十分高兴，将一个名叫玛久昂莫的女子献给达尼钦波桑波贝为妻。她生有一子，即后来在元仁宗、英宗、泰定帝三朝担任帝师的贡噶洛追坚赞贝桑布(《元史·释老传》作公哥罗古罗思监藏班藏卜)。[3]

阿迦仑与释迦桑布、贡噶桑布一样，对萨迦寺的修建卓有贡献。《汉藏史集》说："在他的期间，建了萨迦大殿的柽柳女墙，并按照上师达尼钦波桑波贝的意愿，在天窗八柱、大殿顶层等处建了形式不同的内外坛城六百三十九座。在阴木羊年(公元1295年)，建了外层的大围墙，建造了纪念上师八思巴、达玛巴拉的灵

---

① 《汉藏史集》，下册，第41—42页；《西藏王臣记》，第103页，第112页。

② 《萨迦世系史》，第143—144页。

③ 《萨迦世系史》，第144—152页。

塔的金顶和玉顶,并修建了本波日(萨迦北寺即在本波日山脚,该处有一灰白色土崖,故得名萨迦,意为灰白色的土地)山上的围墙和觉莫林寺。"[①] 他还从汉族地区请来了工匠,在西藏造木船。[②]

第十任 宣旺

《青史》说阿迦仑之后宣旺再任本钦。[③]《汉藏史集》也说阿迦仑之后宣旺再任本钦,并说有的人认为大清查是在宣旺重任本钦之时进行的。[④]《西藏王臣记》说阿迦仑之后宣旺再次被任命为本钦,但在赴任途中去世。[⑤]《红史》中没有宣旺再任本钦的记载。

第十一任 勒巴贝(legs pa dpal)

第十二任 僧格贝(seng ge dpal)

以上两位本钦的事迹未见记载。

第十三任 俄色僧格(vod zer seng ge)

《红史》、《青史》、《汉藏史集》都说他得到过宣政院的印章,但没有提到他入朝,可能是负责过临时设置的行宣政院。《西藏王臣记》还提到帕竹政权的创建者大司徒绛曲坚赞幼年在萨迦游学时得到他的器重,由他推荐绛曲坚赞担任达尼钦波桑波贝的侍从。[⑥]

第十四任 贡噶仁钦(kun dgav rin chen)

第十五任 顿月贝(don yod dpal)

---

① 《汉藏史集》,下册,第41—42页。

② 《五世达赖喇嘛自传》,ka函,第21—22页。

③ 宣努贝:《青史》,nga函,第6页。

④ 《汉藏史集》,下册,第42页

⑤ 《西藏王臣记》,第103页

⑥ 《西藏王臣记》,第129页。

以上两位本钦的事迹未见记载。

第十六任　云尊(yon btsun)

《西藏王臣记》说,他又名扎巴达(grags pa dar),出身于拉堆绛万户长家族。拉堆绛万户长家族又叫强巴家族,源出于西夏王族,其祖先还在萨迦班智达的伯父扎巴坚赞任萨迦教主时即皈依萨迦派。扎巴达曾由忽必烈封为司徒,赐印信。他修建了拉堆绛的昂仁大寺。《西藏王臣记》还说扎巴达的儿子多吉衮波也与父祖一样担任萨迦本钦[1],但是诸书的本钦表中俱无此名字,有可能是因一人多名的缘故。

《红史》和《汉藏史集》的萨迦朗钦表中都记载第十任朗钦为云尊扎巴达。《红史》说他受到敕封,得到司徒的印。《汉藏史集》说他得到珊瑚印。所以他也可能是先任朗钦,以后出任本钦的。

第十七任　为俄色僧格重任

第十八任　甲哇桑布(rgyal ba bzang po,《元史》作加瓦藏卜)

他是元代中后期萨迦派的一位重要人物,藏文史籍对他有比较详细的记载。《汉藏史集》说他出身于达那宗巴家族(stag sna rdsong pa),这一家族发迹于甲哇桑布的祖父格西仁钦尊追。他与桑哥一样,原是朵思麻地方噶玛洛部落的人,年轻时到乌思藏,拜八思巴为师。八思巴给他起名为仁钦尊追,并让他跟从夏尔巴益西仁钦学佛。他学业优异,还与本钦释迦桑布一起到上都与止贡派诉讼,成为对萨迦派有大贡献的三个人之一,因此在

---

① 《西藏王臣记》,第113页。

春堆[1] 等地获得一些庄园，并受到萨迦派僧俗人众的尊崇。当蒙古王子阔思班到吐蕃震慑时，他来回迎送，得到王子的喜爱，将拉堆绛万户分出一部分让他和他的后代管辖。他在修密法时与一明妃[2] 生有三个儿子。长子洛追仁钦当了达尼钦波桑波贝的侍从，后到大都宫中。因为达尼钦波桑波贝的引荐，元成宗完泽笃皇帝将拉果冬则以上、当拉雍木措以下的地方封赐给他。第二子达玛官却，与恰那多吉之子达玛巴拉同年同月同日生，他的名字也是八思巴起的，担任了拉堆绛的万户长。第三子贡噶多吉受任为都元帅。达玛官却有二子，长子曲加继任为万户长，次子即为本钦甲哇桑布。

甲哇桑布年轻时即投靠帝师贡噶坚赞（《佛祖历代通载》作公哥儿监藏班藏卜，八思巴侄孙，公元 1333—1358 年任帝师），掌管文书，又作为侍从随贡噶坚赞入朝。因为他深明法度，先是被任命为院使（dbon shri），其后又被任命为乌思藏本钦。他返回吐蕃后，娶妻生一子名扎巴坚赞。其后他以堂侄官却俄色任拉堆绛万户长，以儿子扎巴坚赞为萨迦囊索，自己再次入朝，担任宣政院的主要官员，先后在朝廷任职达 18 年之久。

甲哇桑布从朝廷返回萨迦时，曾向皇帝奏准，建立一座供商人贸易来往时居住的城堡，后来选定在襄（今西藏自治区南木林县）地区的同曼地方兴建。据说该城堡是仿照皇宫的式样建的。他还向属下摊派僧差（征派青年入寺为僧），建起一座大寺，还曾请当时西藏著名的佛教学者布顿大师为此寺开光。[3]

---

① 春堆（tshong vdus），亦称春堆古尔莫（tshong vdus mgur mo），地在今西藏自治区日喀则县东面雅鲁藏布江沿岸，元代该地曾设过万户府，也是乌思藏驿路的一个大站，《永乐大典》站赤条中曾提到此地。

② 明妃指与僧人一起修炼密法的妇女。

③ 《汉藏史集》，下册，第 70—78 页。

《汉藏史集》在介绍瓷器在吐蕃发展的历史时说，有一种叫做甲桑玛的碗，有长柄，壁薄而透明晶莹，有青花龙装饰，"这是本钦甲哇桑布院使掌管宣政院衙门时制造的"①。

《元史·文宗纪》载，至顺元年（公元1330年）二月乙酉，"以西僧加瓦藏卜、蘸八儿监藏并为乌思藏、吐蕃等处宣慰使都元帅"。指的当是甲哇桑布第一次担任本钦。

第十九任　旺秋贝（dbang phyug dpal）

第二十任　索南贝（bsod nams dpal）

这两位本钦的事迹未见记载。

第二十一任　甲哇桑布（重任）

甲哇桑布再任本钦时正是萨迦政权急剧衰落的时期，萨迦的权势很快被帕竹万户的大司徒绛曲坚赞夺去，而甲哇桑布与绛曲坚赞之间的富有戏剧性的关系，正是这一政权交替过程的生动写照。

大司徒绛曲坚赞出身于朗氏家族，也称帕竹家族。他生于1282年（至元十九年），9岁时受戒出家，14岁时到萨迦寺游学，经本钦俄色僧格推荐，当上了达尼钦波桑波贝的侍从，掌管印信，逐渐得到达尼钦波桑波贝的器重，后来又从帝师贡噶洛追坚赞受具足戒。1322年，他受命掌管帕竹万户属下的山南乃东地方，扩建了乃东城堡。不久，帕竹万户与雅桑万户发生冲突，雅桑万户在蔡巴万户的支持下进兵乃东。双方到当时的乌思藏本钦旺秋贝那里打官司，萨迦派偏袒雅桑万户，判决雅桑万户有理，并将绛曲坚赞监禁起来。绛曲坚赞坚持不屈，被放回后，整顿兵马，击溃了雅桑万户的军队。

甲哇桑布再任本钦后，也对帕竹的绛曲坚赞采取敌视态度，

① 《汉藏史集》，上册，第179—180页。

他与喇嘛衮滂巴商量,准备杀死绛曲坚赞,对乃东进行清查。绛曲坚赞由于以前与萨迦有密切关系,特别是自己曾当过达尼钦波桑波贝的随从,故避免与本钦敌对。甲哇桑布赶到前藏山南,裁处帕竹万户与雅桑万户的纠纷。当绛曲坚赞去甲哇桑布处与雅桑派的人对质时,他对手下的宣努桑布等人说:“明天我将在万户府与雅桑派的人对质,说不定本钦会把我抓起来,就是他们说要活剥我的皮,你们也不要交出乃东。”第二天甲哇桑布果然把绛曲坚赞逮捕起来,但绛曲坚赞在被监禁中把自己的印扔到火里烧掉了,使甲哇桑布无法用文书招降乃东。甲哇桑布命人押着绛曲坚赞绕行乃东城堡,声言要把他推下悬崖,但绛曲坚赞手下的人说:“与执事僧(指绛曲坚赞)相比,城堡更重要。”仍然拒绝交出城堡。甲哇桑布无法可施,下令打绛曲坚赞135鞭,给他戴上插有尾巴的帽子和刑具,押往后藏,路上还让蔡巴万户的士兵对绛曲坚赞进行凌辱。此后不久,萨迦派内部发生变故,旺尊被任命为本钦,率兵攻打甲哇桑布的同曼城堡,甲哇桑布忙于抵御旺尊,绛曲坚赞趁机逃回乃东。本钦旺尊又率各万户的军队攻打绛曲坚赞,绛曲坚赞以帕竹万户的军队击溃旺尊所率领的大军,占领了山南各地。在取得初步的军事胜利之后,他会见了元朝驻西藏的官员,并派人到朝廷奏报,元朝任命他为万户长,赐给银印。接着,绛曲坚赞又击败止贡派和雅桑派的联军,统治了前藏大部分地区。

在萨迦款氏家族的丹巴喇嘛的调停下,甲哇桑布与绛曲坚赞在贡噶地方会见。甲哇桑布向绛曲坚赞道歉,双方言归于好。当旺尊的军队再次攻打甲哇桑布的同曼城堡时,绛曲坚赞派兵为甲哇桑布解了围。绛曲坚赞还想进兵萨迦,被萨迦的官员们劝回。甲哇桑布自己到了萨迦,却被帝师的两个儿子逮捕,投进了监狱。绛曲坚赞以救出甲哇桑布为名进兵后藏,占领了后藏

大部分地方，并迫使萨迦派放出了甲哇桑布。至此，绛曲坚赞从甲哇桑布的阶下囚变成了几乎统治全藏的地方势力首领，并且是把甲哇桑布从牢笼中拯救出来的恩主；而甲哇桑布则从大权在握的乌思藏本钦变成了依赖绛曲坚赞的权势而苟延残喘的萨迦的一个小派系的代表，而且成为绛曲坚赞彻底摧毁萨迦派势力时的同盟者。

绛曲坚赞为进一步消灭残存的敌对势力，调集军队准备再次进攻止贡派。这时萨迦派的内讧仍然不止，达尼钦波桑波贝的儿子帝师贡噶洛追坚赞在萨迦时曾把自己的弟兄们分为四个拉章，甲哇桑布得到细脱拉章、仁钦岗拉章、都却拉章的支持，本钦旺尊得到拉康拉章的支持，互相明争暗斗。拉康拉章的势力大于其他三个拉章，与甲哇桑布一起转而投靠绛曲坚赞的喇嘛衮滂巴被暗杀，于是绛曲坚赞再次领兵到后藏，并召请甲哇桑布到军中议事。本钦旺尊一派的人恐怕甲哇桑布到绛曲坚赞军中对他们不利，就在途中下毒把甲哇桑布毒死，也有的人说甲哇桑布是因饮酒过多而死。总之，甲哇桑布是死于萨迦派的内争之中。绛曲坚赞趁此时机与甲哇桑布一派联合进兵萨迦，攻下萨迦寺，惩罚敌对派，并留驻兵马于萨迦大殿，将萨迦寺积聚的许多珍宝运往前藏。以此之故，甲哇桑布的死标志着萨迦政权的彻底覆亡。①

第二十二任　旺尊(dbang brtson)

他上任后与甲哇桑布和绛曲坚赞的斗争情况已如前述。甲哇桑布死后，他仍然坚持与绛曲坚赞斗争，并在绛曲坚赞返回前藏后又领兵包围萨迦大殿，企图重新夺回萨迦寺。当绛曲坚赞

① 以上关于甲哇桑布、绛曲坚赞的记载，见《汉藏史集》，下册，第70—78页；《西藏王臣记》，第128—139页；《论西藏政教合一制度》，第80—82页。

再次发兵前来时，旺尊兵败被俘，结局不明。

绛曲坚赞取得对萨迦派的最后胜利时，在朝廷的帝师贡噶坚赞以及蔡巴万户和雅桑万户都向元顺帝控告绛曲坚赞侵夺别的万户，要求朝廷进行惩处。绛曲坚赞也派出喜饶扎西等人带着四蹄齐全的白狮子皮等贡品于1353年入朝申辩。这时元朝已无力像萨迦派与止贡派发生战争时期那样支持萨迦派，就赐给绛曲坚赞世代执掌西藏地方政权的诏书，封他为大司徒，承认了帕竹政权取代萨迦政权的事实。

第二十三任　南喀丹巴（nam mkhav brtan pa）

《红史》、《青史》、《西藏王臣记》说他是第二十三任本钦，《汉藏史集》未记他担任本钦。

第二十四任　扎巴坚赞（grags pa rgyal mtshan）

按《汉藏史集》的说法，他是本钦甲哇桑布之子。

第二十五任　洛追坚赞（blo gros rgyal mtshan）

第二十六任　贝本（dpal vbum）

第二十七任　扎旺（grags dbang，为扎巴旺秋 grags pa dbang phyug 的缩称）

从第二十三任本钦起，政权已转入帕竹派手中，萨迦的本钦已经没有原来那种管理乌思藏行政事务的权力了，这几位本钦的事迹都未见记载。

四、几点结论

从以上藏文史籍的记载，我们可以得出以下几点初步的结论：

（一）元朝对西藏的行政管理主要有三个系统：一是中央的宣政院——吐蕃的三个宣慰使司都元帅府——各万户府、千户

府,这一系统在《元史·百官志》中有较详细的记载;二是白兰王、帝师的投下(份地),投下有自己的官职,为首的是萨迦派的本钦和朗钦;三是宗王出镇,元代从军事上震慑吐蕃的是西平王奥鲁赤及镇西武靖王一系。

(二)八思巴、恰那多吉为代表的萨迦款氏家族受到元朝的封赐,他们在藏族地区的领主地位在性质上相同于在内地的诸王驸马投下。八思巴的投下的官制和对投下户的管理都是按元朝的制度建立的。不同的是,根据西藏的历史和政治特点,投下内是政教合一的统治。另外,封给八思巴的封地并不是全部的吐蕃地区,只是一部分土地和民户。因此,八思巴有几重身份:一是帝师,是全国佛教僧人的领袖,是元朝中央政权的一名高级官员;二是封建领主,是元朝的受封的贵族,相当于封在各行省的宗王;三是萨迦派的教主。如果想以八思巴曾经受封并建立自己投下的职官系统来说明元代吐蕃不属中央王朝管辖,是不符合藏文史籍的记载的。

(三)本钦是萨迦教主的份地的首席官员,又兼任乌思藏宣慰使,这两种官职都在元朝的职官制度以内。本钦的设置是元代西藏政教合一制度确立时期的产物,明清时代西藏的宗教领袖作为封建领主也设置自己的拉章和管理领地的官员,是对元代投下官制的沿袭和发展。

原载《元史论丛》第4辑,中华书局1992年

关于元代西藏的户籍清查

元朝将西藏地方纳入版图后，其治理西藏地方的方略可以说有三个要点：一是尊崇藏传佛教，尤其是尊崇萨迦派，封藏传佛教的宗教首领为帝师、国师、国公、司徒等，通过他们管理寺庙和僧伽，让藏传佛教的僧人以各种宗教法事和诵经为皇室祈福，甚至元朝还让部分藏传佛教僧人首领掌管地方行政权力，担任元朝的官员，由此取得在藏族地区占有重要地位的藏传佛教僧侣集团对元朝的拥戴；二是划分万户府及千户所，委任藏族地方首领担任万户长、千户长等职务。在各万户长之上置萨迦本钦（亦称乌思藏本钦）一员。总管乌思藏地方行政，而萨迦本钦的人选由帝师提名，由元朝任命；三是在朝廷设管理藏族地区行政及全国佛教事务的宣政院，在宣政院之下设有乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，由宣慰司的各种官员管理元朝在西藏的驻军、驿站、捕盗、巡查、司法等。元朝的这几项措施，有效地控制了西藏地方的各个佛教教派势力和世俗贵族势力，在元朝的一百余年统治中。虽然出现过西藏教派之间、地方势力之间的冲突斗争，但是直到元亡，也没有出现西藏地方首领公然反叛元朝的重大事件。

元朝能够做到以上三点并在西藏建立和巩固行政管理，一个重要的条件是元朝在西藏实行户籍清查并掌握了在西藏征发差赋的权力。13世纪中叶蒙古军事势力进入到西藏时，在西藏地区封建领主制已普遍建立。各地僧俗贵族和藏传佛教寺院都领有数量不等的属民，属民对其领主有一定的人身依附关系，要对领主承担交纳租赋及劳役的义务，类似于欧洲中世纪的农奴。甚至当时西藏已有许多领主采用庄园的形式来组织和管理农奴的生产经营。如萨迦派款氏家族的桑察·索南坚赞作为家族世俗财产权力的掌管者，“在斯塘等地开设商市，建立人口众多之村庄，在仲曲河上下游、达托、芒喀止钦、藏哇普、上下夏卜、达那等地建立谿卡（庄园）。在绛迥、喀索、果则、噶尔普等地建立许多牧场，在热萨等地牧养马群。”[①]夏鲁杰氏家族的首领“杰尊·喜饶迥乃请堪布选择寺址，兴建了夏鲁昂莫寺，建立了僧伽。杰尊自己前往印度，再次受戒，学习许多深密教法，他返回后，将自己管辖的部落属民交给自己的弟兄，他一心修习佛法。杰尊的弟子中著名的有所谓四柱六梁，他们弘传了直到现在还被称为夏鲁教法的佛法。据说专门服侍他们的被称为夏鲁拉德（教民）的百户部落也是在这个时期产生的。”[②]这些属于贵族家族和寺院的庄园和农奴，形成了西藏僧俗地方势力得以存在和发展的社会经济基础。而成吉思汗统一蒙古建立万户、千户等社会军政组织时，蒙古亦是实行世袭贵族领主制与军政组织相结合的制度，成吉思汗的亲属、军功贵族、归附的各部首领都成为拥有数量不等的属民的

---

① 阿旺贡噶索南：《萨迦世系史》，民族出版社，1986年版，第147页。

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第369页。

领主。因此当蒙古势力进入西藏并取得西藏僧俗首领的归附后，蒙古非但没有废除西藏的僧俗封建领主制，反而通过皇室对封建领主的确认和封赐使之强化和固定。在整个元代，蒙古皇室是最高的封建领主。西藏僧俗贵族是受到元朝皇室承认和封授的西藏地方的大小封建领主，元朝蒙古皇室与西藏僧俗贵族的关系、西藏僧俗贵族之间的关系正是建立在这种封建领主制的基础之上。

1240年蒙古皇子阔端命部将多达那波率兵进藏，击溃了地方势力的微弱抵抗，控制了西藏的主要地区。1246年藏传佛教萨迦派的教主萨迦班智达贡噶坚赞携其侄八思巴等经过两年跋涉到达凉州会见阔端，会商西藏归附蒙古汗国之事宜。其后萨迦班智达致书西藏各僧俗首领，劝说他们放弃武力抵抗的打算，向蒙古交纳贡赋，归附蒙古汗国。在这封信中萨迦班智达即要求各地方首领写造各自的户籍贡赋清册一式三份，一份自己保存，一份交萨迦，一份送到凉州，[1] 阔端即依据清册委任西藏地方的官员和征收贡赋。1251年蒙哥即蒙古大汗位后，从阔端手中收取了对西藏的管理权，当年蒙哥派人进藏清查户籍，并在此基础上将乌思藏分封给诸弟作份地。[2] 此时蒙古对于西藏仍仅要求各地首领降附纳贡，然后委派其首领照旧供职，各宗王派到其份地的官员只是守护地方，监督贡赋，蒙古还没有在乌思藏地区驻兵设驿，还没有直接征发差役的必要，所以蒙哥汗时期的清查户籍只是清点户数和收集贡品，并没有留下清查户籍的记录。

---

① 阿旺贡噶索南：《萨迦世系史》，第38页。

② 大司徒绛曲坚赞：《朗氏家族史》，西藏自治区社会科学院藏文古籍编辑室编，西藏人民出版社，1986年版，第109、110页。

元世祖忽必烈即位后将诸王在西藏的份地收归朝廷，封八思巴为国师并领总制院事，由总制院（后改名为宣政院）负责藏族地区的行政和全国佛教事务，这是忽必烈加强对藏族地区的行政管理的开始。1265 年八思巴奉忽必烈之命返回西藏，用了近三年的时间建立西藏地方的行政体制，与此同时，元朝设立了从甘肃河州直到西藏萨迦的驿路，成为元朝与西藏联系的交通干线。为了维持驿路交通，元朝有了从民间定期征派劳役物品的需要，同时由于八思巴主持的西藏地方行政体制的建立，使元朝从民间征发差赋成为可能。在这种情况下，1267 年元朝派遣金字使者阿衮和迷林入藏，与首任萨迦本钦释迦桑布一起对乌思藏地区进行了户籍清查。20 年后，由于乌思藏地区驿站支应办法的改变及人口变化。1287 年元朝又派官员和肃与乌努汗二人入藏，与萨迦本钦宣努旺秋一起再次对乌思藏地区的户籍进行清查。《汉藏史集》对此记载说：

“为了安定乌思藏及纳里速古鲁孙等地方，也为了使此转大力法轮皇帝之上师驻锡之具吉祥萨迦寺以下的各个万户为大皇帝效力，在皇帝迎请上师之后的十年，即阳土龙年（公元 1268 年）年初，由朝廷派来的金字使者阿衮与迷林二人，对米德、土地以及冠以大蒙古之名的根本户数进行了清查。此年之后二十年。即火猪年（公元 1287 年），由大衙署派来的和肃与乌努汗二人，与本钦宣努旺秋一起，按照大清查的规定，统计了户口。”

按照萨迦本钦释迦桑布的登记册，《汉藏史集》记载 1268 年的首次清查所统计的数字为：

“上部纳里速古鲁孙，普兰被雪山围绕，古格被石山围绕，芒域被河流围绕，这几处总算起来，有二千六百三十五户。在领主管辖下的在纳里速的人户，为六百七十六户。拉堆洛万户

的户数，为一千零八十九户。拉堆绛万户的户数，为二千二百五十户。属于拉德的户口附后。曲弥万户的户数为三千零三户。夏鲁万户的户数为三千八百九十二户。襄卓万户是后来才有的。羊卓万户比较特殊，据说它由十六个‘勒布’组成。下面谈属于拉德的户数，茫卡和止钦两地，有一百二十户，藏巴地方有八十七户，博东日塞有七十七户，多比玛尔哇有一百二十五户，仲垄、热萨、卡什岗有七十五户，觉沃赤窝三十五户，热萨郎噶三十户，玛尔拉塘十户，以上共计六百零六户，还有直接为寺院服劳的一百三十一户。此外，还有不属于拉德米德的任何一个万户的，在如参木有三百六十户，嘉哇农牧民一百五十户，塘察地方一百五十户，春堆地方一百四十户，在属于萨迦管辖的格如地方以及属于耕种土地的仆役，分散在拉堆洛及萨迦周围、果则、卓穹右方、当拉、乃达、木雅，共计三十户。在格如洛东有四十户，在察查阿赞有四十六户。共有不属于万户府的三千六百三十户。以上是藏地方、纳里速地方的情况。

以下再讲乌思地方的户籍情况，请静听。止贡万户农牧民共三千六百三十户，蔡巴万户三千七百零二户，帕木竹巴万户有二千四百三十八户。雅桑万户有三千户，甲玛与嘉域两地共五千九百五十户，达垄万户有五百户。在桑耶普达有六十二户，在青浦有八户，在多普达有七十户，在贡喀和昌巴两地有七十大户，属于拉巴管辖的人家有六百大户。此外，还有由藏地方管辖的朱固岗地方的二百三十二户，喀热地方八十八户，热尊地方九十户，主巴二百二十五户。唐波且地方的一百五十户。以上是乌思地方的户籍。

当蒙古与萨迦派结为施主与上师的关系后，首次在乌思藏清查土地户籍。从西部纳里速古鲁孙到夏鲁万户的辖地以上，

是由阿衮与迷林二人清查的，从这以下到止贡万户辖地以上，是由司徒阿什杰等清查的。清查的结果，纳里速古鲁孙与乌思藏四如的户口共计三万六千四百五十三户。

分开来说，纳里速及藏地方共有一万五千六百九十户，乌思地方共有二万七百六十三户。此外，还有不属于藏和乌思地方的羊卓万户的十六个‘勒布’，计七百五十户。以上数字，是按照萨迦本钦、三路军民万户释迦桑布的登记册得来的。”[①]

以上这一段记载清楚表明，在1268年清查户籍时，乌思藏地区已完成了划分万户建立行政体制的工作，萨迦本钦负责登记和管理乌思藏的户籍。另外，在清查户籍时已有了拉德和米德的区分。拉德（lha sde）是佛教寺院和宗教领袖所占有的属民，人身依附于寺院或宗教领袖，世代要向寺院和宗教领袖承担封建义务。在元代，佛教寺院和僧人是免除兵役差税的特权阶层，甚至寺院的属民也是免差免税的。米德（mi sde）是世俗领主所占有的属民，在人身上要依附于自己的领主，并世代保持着这种依附关系。在元代，米德不仅要向自己的领主承担劳役和贡赋等封建义务，还要为元朝承担维持驿站等劳役和交纳赋税。米德对国家承担的差税，藏语是用一个蒙古词“乌拉”来表达的，这正说明米德对国家承担差税是从元朝时开始的。上述的记载还表明，各万户中都划分为拉德和米德两部分。《汉藏史集》另一处记载说，按照规定建立的万户，都划分出六个千户为拉德[②]，也即是拉德占总人口的十分之六，而米德只占十分之四。从统计数字上看，上述各万户的米德数虽然差别很大，最少的仅500户，最多的达3892户，不过从最

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，第297、302页。

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，第271页。

多的也不到4000户看，《汉藏史集》所说一个万户中米德为四个千户是可信的。同时这也提示我们，上述的户籍记载中各万户的户数显然只是米德的数量，并未包括拉德在内，这说明萨迦本钦释迦桑布的户籍登记册是为了向各万户的米德摊派差税而记录的，这也正与萨迦本钦作为元代乌思藏地区的首席行政官员的身份相符合。

因为划分米德和拉德涉及各派僧俗领主的经济利益和各万户对元朝的差税负担，所以八思巴等藏传佛教的宗教领袖都希望把拉德划得多一些。而且一些地位特殊的万户本应划为米德的民户也因各种理由划为拉德。《贤者喜宴》说，萨迦派因为是皇帝上师的教派，所以将本应划为米德的三千户划为拉德，蔡巴派因为原是忽必烈的份地，所以将应划为米德的两千户划为拉德，八思巴还曾向皇帝请求将拉萨四部的米德划给止贡作拉德，皇帝回答说："上师何必讨要米德"，没有同意。[①] 可能正是由于萨迦派的属民中没有划出米德，萨迦民户全部免除对元朝的劳役差税，因此虽然萨迦本钦是管理乌思藏各万户的首席行政官员，并且首任萨迦本钦释迦桑布有"三路军民万户"的官衔，但是有元一代萨迦始终不是一个万户府，没有设置过万户府的机构。当然，上述统计中各万户的户数的差别可能还不仅与各教派和地方首领与元朝的亲疏有关，元朝将各万户的米德划出，最主要的目的是要他们承担维持各驿站的差役和赋税，因此经济比较发达、处于交通要道的各万户划的米德的数量多，也即是该万户对元朝承担的差税较重，离交通要道较远、地方贫瘠的万户划的米德的数量要少得多，也即是该万户

① 巴俄·祖拉陈瓦：《贤者喜宴》，民族出版社，1986年版，下册，第1422页。

对元朝承担的差税较轻。

至于上述资料中统计拉德、米德数量时所用的单位，《汉藏史集》写作 dud grangs，dud 即 dud tshang，即人户、人家，grangs 即数量，所以 dud grangs 可译为户数，但是该书又说这是“冠以大蒙古之名的根本户数”，又将其记为 hor dud，hor 即蒙古之意，hordud 即蒙古户，可音译为“霍尔都”。对“霍尔都”的意义，《汉藏史集》记载说：

“当时统计户籍的办法是：有六根柱子面积的房子，有能下十二蒙古克种子的土地，有夫妻、子女、仆人共计六人，牲畜有乘畜、耕畜、乳畜等三种及山羊、绵羊等，计有二十四头只。这样一户人家称为一个蒙古户（霍尔都）。五十个蒙古户称为一个达果（马头），两个达果称为一个百户，十个百户为一个千户，十个千户为一个万户。按照规定建立的万户，都划分出六个千户作为拉德。十个万户称为一个路，十个路称为一个行省。”①

《萨迦世系史》有一段记载与此大同小异。该书说：

“行省一词的意义如下：有六根柱子地面的房屋，夫妻二人，子女二人，男女仆人二人，共计六人，牲畜有马、驴两种以及黄牛、绵羊等，有可下十二蒙古克种子的耕地，此为一个堆穷（dud chung，小户之意）。二十五个堆穷为一个堆钦，两个堆钦为一个达果，两个达果为一个百户，十个百户为一个千户，十个千户为一个万户，十个万户为一个路，十个路为一个行省。”②

从这两段记载看，我们应当认为《汉藏史集》、《萨迦世系

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，第 270—271 页。

② 阿旺贡噶索南：《萨迦世系史》，第 154—155 页。

史》所记的‘霍尔都’（hor dud）显然是一种假想的、作为计算标准的“户”，它包含房屋、人口、土地、牲畜等项内容，是元朝为摊派差税而定的一个标准，以它作为单位把各个万户、各个地区的人口、土地、牲畜等折算为多少个“霍尔都”，以便比较和确定各万户、地区承担差税的数量。为了理解这种以“霍尔都”为计算单位的元朝在西藏征发劳役赋税的办法，我们可以和元朝以后蒙古和西藏的一些征发差税的办法相对比。在内蒙古阿拉善旗，计算差税的办法是“阿勒巴图（即差民，属于王公台吉）、沙毕那尔（意为徒众，即寺院活佛的属民）在旗内有选用牧场之权，并对其主人有交纳赋税及负担劳役的义务。所谓阿勒巴图者，实兼有赋、役两方面的意思。赋税即‘宝得阿勒巴’分定期的和临时的两种。‘宝得’是大牲畜之意。定期的为‘伊儒音阿勒巴’，春秋两季交纳，由挡森拨什库征收，交给旗衙门，作为旗府行政及王府经常费用。宝得的计算方法是：以骆驼为标准，一只骆驼为一个宝得，每十个宝得征收一个宝得的阿勒巴。但不是说十个宝得就是起征数，不够十个宝得的，也要按实有牲畜之数折成宝得计征。即一户的牲畜数大小折计，如相当于两只半骆驼，即征收四分之一宝得，谓之‘温楚克’（温楚克为一个四方块的一角之意）。其他牲畜折算骆驼则按如下的比例：马一匹＝骆驼一只，‘陶日木’（二岁驼）二至三只＝骆驼一只，牛一头＝‘陶日木’一只。绵羊十至十五只＝骆驼一只。按照以上方法折算后，得出应征收的宝得数，固定下来。每三年调查一次，根据牲畜增

减的情况，调整各该户应负担的宝得之数。”[①] 在藏北“牧区大部分地区是按牲畜的数量摊派差税，由于牲畜是活的生产资料，每年都会发展变化，所以噶厦政府或寺院、贵族，要定期或不定期地清点和登记牧民的牲畜，以此作为派差征税的依据。一般是三年清点一次，但安多多玛和买玛等部落，虽说三年一清，实际六至九年也不清一次，清点牲畜有的地方是宗本直接下部落指挥进行，有的地方是宗本委托部落头人清点。部落由头人挑选人分组到各户，挨家挨户进行清点登记。有的部落牲畜不分大小老弱一律登记入册，但有的部落只登记一岁以上的牲畜。清点出来的各类牲畜折算成一种计差单位，例如‘马康’（dmag rkang)、‘丹果’（rta mgo 与元代统计户籍时的达果为同一藏文词）。‘章巴’（vgram pa)、‘下岗’（sha rkang)等，噶厦政府以这些计差单位把这种赋税和差役，通过‘绛基’（藏北总管）府、部落头人，层层摊派到牧民头上。在安多买玛部落，凡两岁以上的牛，一岁以上的马和羊，均为征收‘章巴’税的对象，一个‘章巴’分别等于 5 头牛、50 只绵羊、100 只山羊、2 匹马。够二分之一‘章巴’的牧民都必须交此税。每三年核定一次。在安多多玛部落，以两岁以上的 10 头牛或 5 匹马或 100 只绵羊或 150 只山羊为一‘章巴’，也

① 内蒙古自治区编辑组编写，中国少数民族社会历史调查资料丛刊《蒙古族社会历史调查》，内蒙古人民出版社，1985 年版，第 127 页。中国社会科学院民族研究所白翠琴研究员在研讨本文时提出，“霍尔都”有可能即是俄国符拉基米尔索夫在《蒙古社会制度史》一书中指出的蒙古土尔扈特部中的“霍顿”（亦译和屯），即由相近血缘关系联结在一起、共同进行游牧和管理生产生活事务的家庭集团。“霍尔都”可能是“霍顿”的音译。白翠琴的指点为认识“霍尔都”的意义指出了一条新的途径，待以后进一步讨论。谨向她表示深切谢意。格勒等《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，中国藏学出版社，1993 年版，第 148—150 页。

是每三年清点一次牲畜作为确定‘章巴’数的依据。在安多雪钦部落，5头牛或50只羊或2匹马作为一个章巴”。而在西藏农业地区，征派差税的主要依据是农奴领种的土地（差地）的数量，“计算差额，一般以‘岗’（rkang）为单位。岗是指差地的量，故差地又名差岗地。一般一个差岗地为40克，多者可达60克，少者约30克，个别的甚至不足10克。具体到一个差户，多者种差地两三岗，少者一岗半岗，甚至只有五六分之一岗的。”[①] 也即是说在确定农奴对领主的人身依附关系的条件下，领主对农奴摊派差税主要依据农奴领种的差地的数量，计算单位为“岗”。一岗土地的数量在各地并不相同，多的以下60克（每克约合28市斤）种子的地为一岗，少的以下10克种子的地为一岗。同时各户领种的差地的数量差别也很大，劳动力多、经济条件好的农奴一户可领种几岗差地，劳动力少的农奴一户只领种几分之一岗差地。由于各户人口增减、经济情况改变及领主变动等情况时有发生，所以政府有必要多次进行清查，以防止差税不均的情形愈演愈烈。清道光十年(公元1830，铁虎年)，因道光帝谕示，按照驻藏大臣惠显、兴科的要求，十世达赖喇嘛命噶伦夏扎哇、却本堪布、孜本帕拉哇等人负责对西藏各地的户籍土地进行了清查。并编写成著名的《铁虎清册》，以作为其后摊派差税的依据。由于同是为征发差税而进行的户籍土地清查，所以上述《汉藏史集》的萨迦本钦释迦桑布的登记册和《铁虎清册》虽然在简繁程度和内容上有很大的差别，但它们编制的原则和主要形式上又有重要的相通之处。

① 舒介勋:《西藏的差税制度》，载《藏族史论文集》，四川人民出版社，1988年版。

《铁虎清册》在开头收有关于此次清查的起因、清查事项的规定、噶伦等官员为清查给达赖喇嘛的呈文及达赖喇嘛的批示，然后即是西藏六十个地区的详细清册。各地区的清册详细记录了该地区各个寺庙庄园、贵族庄园、政府差民的差地数，因各种原因应减免差税的数量，应交纳差税的数量。这里登记的差地的数量都是以"岗"为单位，我们知道，一岗地的面积在各地是不相同的。从可下60克种子到10克种子不等，若按一般川水地一市亩可下一克（28市斤）种子计，则一岗地的面积从60亩到10亩不等。而差税的单位则有"岗"和"顿"两种，政府差民的差税以"岗"计算，寺院庄园和贵族庄园的差税则以"顿"计算，种两岗地支一顿差。实际上又有"岗顿同差"之说，即是寺院贵族的属民种两岗地与政府差民种一岗地向政府支应等额的差税，而寺院、贵族的属民另外还要向寺院和贵族支应"内差"。例如，《铁虎清册》中的《墨竹工卡（今拉萨市墨竹工卡县）地区清册》记载：

"加措所属政府差民贡嘎雪根保林准巴等，除旧抛荒地外，应支十三岗差，上述墨工地区增加一康仲，经查对封文执照，公职人员在职免差一岗。

札赞郎玛达瓦，除抛荒地外，应支四岗差。

贵族卡儿东巴自营地和奴仆堆穹罗布札西等，除旧抛荒地外，计六岗，按二岗一顿计，应支三顿差。

嘎莱寺寺庙谿卡已交公，政府差民林巴等除抛荒地外，应支四岗差。

色拉寺麦巴扎仓寺庙谿卡赤麦地区，根保白觉林巴和堆穹等依照五世达赖喇嘛所赐执照，除旧抛荒地外，计四岗，按二岗一顿计，应支二顿差。

贵族苏吉瓦自营地和奴仆贡噶等，除旧抛荒地外，计三点

五岗，按二岗一顿计，应支一点五又四分之一顿差……”[①]

从《铁虎清册》等后期的清查户籍的文书看，政府进行户籍清查的主要目的是为了向所辖百姓摊派差税，因此清册所记载的差地的单位和数量虽然与耕地、人口有紧密的联系，但是并不是耕地与人口的实际数额的统计，而是对各个支差单元及应支差的份额的统计。建立这种清册，是为了作为政府摊派差税的依据，使差税负担在民众中能大致均衡而不至于过分地畸轻畸重。如果我们依此逆推，则可知道元代萨迦本钦释迦桑布的清查登记册亦应是按这一原则写成的，登记册中的各个万户的“霍尔都”数实际也是元朝政府向各万户摊派差税的依据，“霍尔都”实际上是一种承担差税的单位，可能一户人家是一个“霍尔都”，也可能一户人家是几个“霍尔都”，反之亦可能是几户人家算做一个“霍尔都”。“霍尔都”的计算法虽然在理论上与人口、耕地、牲畜乃至房屋财产有关，但实际上并非人口与耕地的统计，至少“霍尔都”数并不等于户数，而且释迦桑布的登记册中还不包括数量很大的拉德的部分。

《铁虎清册》在各个地区的详细“清册”之前，有一个该地区各种差地的分类总数，写明该地区各类差地的数量。例如第一件《布达拉宫雪勒空所辖南北政府差民清册》在标题之前记载，“本件共计：政府差地二百二十六又十二分之一岗”。第二件《布达拉宫雪勒空所辖各寺庙谿卡清册》之前记载，“本件共计：寺庙谿卡之差地三百零六点五顿，又六分之二点五顿，又四十八分之一顿；贵族谿卡差地一百五十六点五顿，又四十八之一顿。”第三件《贡噶地区清册》之前记载，“本件共

① 《铁虎清册》，格桑卓噶、洛桑坚赞、伊苏等编译，中国藏学出版社，1991年版，第80页。

计：寺庙豁卡差地九十三顿，又六分之二点五顿；贵族豁卡一百六十七点五顿，又十三分之一顿；政府差民二百二十七点五岗，又六分之一岗；牧户四十八岗。”第五件《扎囊地区清册》之前记载。“本件内除根据减差批注予以减免者外，共计：寺庙豁卡差地五十点五顿；贵族豁卡差地八十三点五顿，又六分之一顿；札赞差地半顿；桑颇差地一百零七顿”。第六件《乃东地区清册》之前记载。“本件共计：寺庙豁卡差地一百七十六点五顿，又五分之一顿；贵族豁卡差地七百七十三顿，又五分之一顿；政府差地二百二十八岗，又六分之二点五岗，牧户十二岗”[①]。从《铁虎清册》的这种记录方式，可以推想萨迦本钦释迦桑布的登记册也应当有各个万户和地区的拉德、米德的详细的“霍尔都”的数量的登记，然后在各万户的清册之前总写该万户的米德的“霍尔都”数，以便萨迦本钦向各万户摊派差税时可以很便捷地计算。达仓宗巴·班觉桑布在写作《汉藏史集》时只抄录了各万户的清册前面所记的该万户的米德的总数，而没有将详细的清查登记内容收入自己的书中。只有这样，我们才能够解释元朝派遣官员入藏并得到萨迦本钦等人配合而进行的全藏户籍清查为什么留给后人的只是一串笼统简单的数字。

有的研究西藏人口变迁的学者没有考虑元代在西藏的户籍清查的性质和背景情况，把《汉藏史集》记载的“霍尔都”数当作真正的户数，并按每户六人来计算人口数，得出元代西藏人口只有23.4万。又因这一数字太少，又提出元代的人口调查实际上仅相当于一次户口的“抽样调查”，以此数字加上一

---

① 《铁虎清册》，第1、7、27、46、50页。

些估计的数字来推算元代西藏的人口数[①]，这样的推算方法当然是不能得出符合历史实际情况的数字来的。

总之，从元代西藏的户籍清查资料看，元朝首先将西藏百姓划分为拉德和米德两部分，其中的拉德为供奉寺院及佛教首领的民户，对国家不承担差税，实际是元朝把这部分差税用来供养僧伽和寺院。米德是要向元朝承担差税的民户（主要是提供维持元朝在西藏的设置的驿站所需的力役和物资），除此之外，米德还要向其原先的领主承担差税义务，此即后来西藏封建农奴制中农奴承担的“内差”（对各自领主承担的差赋）、“外差”（对政府承担的差税）的由来。元朝对西藏部分民户取得征发差役赋税之权，是元朝在西藏施政的基础条件之一。西藏对元朝的归属，由此也可以概见。

原载《海峡两岸中国少数民族研究与教学研讨会论文集》，中国边政协会编印，1997年，台北

① 张天路：《西藏人口的变迁》，中国藏学出版社，1989年版，第7、8页。

元代朵思麻宣慰司的设置年代和名称

对于元朝在藏族地区设置的三个宣慰使司都元帅府以及在中央政府中管辖它们的机构宣政院，自从韩儒林先生《元朝中央政府是怎样管理西藏地方的》一文发表以来，近40年间，学术界已经做过许多研究。不过，由于藏族地区地域的广大，各地社会历史和宗教状况存在相当的差异，元代史料中对藏族地区各地的状况又缺乏系统的记载，因此对这三个宣慰使司都元帅府仍有许多需要个别进行研究的问题，本文拟对朵思麻宣慰司的设置年代和名称进行一些分析，以期引起学术界对元代甘青藏区的历史的注意。

一、朵思麻宣慰司设置的年代

阅读《元史》百官志三的宣政院及其属下的三个宣慰使司都元帅府的记载，常常使人对其机构名称的冗长和古怪感到吃力。例如，朵思麻宣慰司的正式的名称是“吐蕃等处宣慰司都

元帅府”，而朵甘思宣慰司的正式名称是“吐蕃等路宣慰司都元帅府”，乌思藏宣慰司的正式名称是“乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府”，不仅记忆困难，而且容易混淆在一起。元朝为何如此命名这三个宣慰司，应当有其一定的道理，只是这个道理在迄今发现的各种元代史料中都未见到说明。

依笔者的观察思考，对这三个宣慰司如此命名，应该是由于这三个宣慰司并不是同时成立的，而且元朝在开始设置藏族地区的宣慰司时，并没有一个明确的安排，而是随着藏族地区行政建制变化的需要，逐步成立起来的。

从元朝治理藏族地区的体制的发展看，在窝阔台、贵由和蒙哥汗时期，蒙古在藏族地区主要是招降各地的僧俗首领，对他们委以相应的官职，依照原来的政教统属关系，建立上下隶属关系。蒙哥汗曾经把乌思藏的主要地区划分给自己的兄弟作为封地，他们曾经派出一些亲信人员去充当“达鲁花赤”，监督封地的行政，征收贡赋。但是直到忽必烈即位以前，蒙古在藏族地区并没有建立起正式的行政管理机构。1260 年 4 月，忽必烈在开平宣布即蒙古大汗位，随即设立中书省，总管行政。5 月，设立燕京、益都济南、河南、北京、平阳太原、真定路、东平路、大名彰德等路、西京路、京兆等路等十个宣抚司，作为直属于中央的地方行政机构。在这十个宣抚司之外，还“以汪惟正为巩昌等处便宜都总帅，虎阑箕为巩昌路元帅”①。可见当时在中书省之下的行政区划即是“路”，大的路可以设置宣抚司，有的则是几个路设置一个宣抚司，在其前面加上“等路”两个字来表示。而“巩昌等处便宜都总帅府”也

---

① 《元史》卷四，世祖本纪一，中统元年五月条。

是相当于宣抚司一级的行政机构。此外，在四川、江淮等正在进行争战的地区，派出亲信重臣管理军政事务，称为行中书省。这种行政体制实行了将近两年，中统二年十一月，“罢十路宣抚司，止存开元路”①。当年 12 月，忽必烈诏封皇子真金领中书省事。中统三年四月，“命行中书省、宣慰司、诸路达鲁花赤、管民官，劝诱百姓，开垦田土……”② 可见此时元朝已经建立行省、路、府、州、县的行政体制，在一些距离行省较远的地区，在路和行省之间设置宣慰司，作为掌管一片地区的军政事务的机构。

正是在这样的行政机构调整过程中，中统三年（公元 1262 年），“立陕西四川行省，治京兆”，此时巩昌等处便宜总帅府隶属于陕西四川行省，所以巩昌汪家有好几人出任陕西四川行省的主要官员。也正是在这一时期，在邻近巩昌的甘青藏族地区设置了朵思麻路，所以《元史》地理志三巩昌等处总帅府条记载：“至元五年（公元 1268 年），割安西州属朵思麻路总管府。”第二年即“至元六年（公元 1269 年），以河州属吐蕃宣慰使都元帅府。”依据这一记载，可以推测朵思麻宣慰司应当是在至元五年到至元六年之间设立的。《元史》卷一三三《叶仙鼐传》记载，叶仙鼐在中统三年（公元 1262 年）平定山东李坛之乱以后，“授西道都元帅、金虎符、土蕃宣慰使。仙鼐素熟羌情，随地厄塞设屯镇抚之，恩威兼著，顽犷皆悦服。赐金币钞及玉束带。为宣慰使历二十四年，迁云南行省平章政事。寻改江西行省平章政事，巨盗钟明亮积年为害，仙鼐讨擒

① 《元史》卷四，世祖本纪一，中统二年十一月条。
② 《元史》卷五，世祖本纪二，中统三年四月条。

之"[1]。钟明亮起事见于《元史》世祖本纪至元二十六年（公元1289年）春正月条："贼钟明亮寇赣州，掠宁都，据秀岭，诏发江淮省及邻郡戍兵五千，迁江西省参政管如德为左丞，使将兵往讨。"次年即至元二十七年（公元1290年）二月，"江西群盗钟明亮等复降，诏徙为首者至京师，而给其余党粮。"[2]若以叶仙鼐在至元二十七年到江西行省任平章政事计算，他出任土蕃宣慰使应该是在至元三年到至元五年期间。

南京大学历史系教授陈得芝在1984年发表的论文《元代乌思藏宣慰司的设置年代》中，已经依据上述史料做出吐蕃等处宣慰使司都元帅府设立于至元初年的结论，同时他还认为朵甘思宣慰司的设置年代不会早到元世祖至元年间，而乌思藏宣慰司的设置年代应该是在八思巴去世的前后，即公元1279年到1281年之间。[3] 虽然陈得芝教授的观点为研究元代藏族历史的学者普遍接受，但是至今还未见到有学者对这一年代问题做进一步的探讨以及对元代藏族地区三个宣慰司的设置年代的先后所表达的深层意义进行分析。

实际上，藏文《汉藏史集》中有一段与《元史》叶仙鼐传可以相印证的记载。《汉藏史集》的《吐蕃地区驿站的设置》一节说，忽必烈即位后派遣一个名叫答失蛮（das sman）的大臣到藏族地区建立驿站，以便八思巴返回萨迦时一路顺利。答失蛮领受命令以后，带着忽必烈的诏书和八思巴的法旨，以及大量的随从和赏赐物品，从朵思麻的丹底（丹斗）寺起，经过

---

① 《元史》卷一三三，列传第二十，叶仙鼐传。

② 《元史》卷十五，世祖本纪十二，至元二十六年春正月条；卷十六，世祖本纪十三，至元二十七年二月条。

③ 陈得芝：《元代乌思藏宣慰司的设置年代》，载南京大学学报专辑《元史及北方民族史研究集刊》第8集，1984年版。

朵甘思、乌思藏，一直到萨迦寺，设立了 27 个大驿站。从答失蛮设立驿站是为八思巴 1264 年返回萨迦做准备这一点来看，应当是在至元元年（公元 1264 年）以前进行的。紧接下来，《汉藏史集》叙述说："又以吐蕃诸驿站均系新立，请求委派一名能使其安宁之人管辖。于是派遣名叫额济拉克的大臣，给予管领吐蕃驿站的诏书，任为同知（tong ji）之职，遣往吐蕃。从此以后，他在蒙古施主与萨迦派的联系中，使吐蕃 27 个驿站保持安宁，使得上师、本钦、蒙古和吐蕃的金字使者们来往路途平安，使得吐蕃强悍百姓得享幸福。他是薛禅皇帝派往萨迦的头一个金字使臣，对佛教以及萨迦派十分信仰，是一名良善的官员，故将其事迹简述如下：同知额济拉克，在受命管理吐蕃驿站之前，当蒙古皇帝率军前往云南之时，掌管朵思麻两个驿站，配合汉地的驿站，在收服云南的战争中效力，又掌管朵甘思噶热、郭贝两个驿站。他对乌思藏恩德甚大。"[①] 额济拉克不仅在读音上可以和叶仙鼐相勘同，而且他也参加过忽必烈远征云南大理的战争，并建有功勋，又在至元初年受命管理藏族地区的驿站，因此，认为额济拉克即是《元史》中记载的叶仙鼐，应当没有什么疑问。

问题并不仅仅在于叶仙鼐个人的事迹的考证，更重要的是这些记载透露了至元初年设置藏族地区的宣慰司的真正的情形。首先我们应当注意到《元史》记载的叶仙鼐的官职是"西道都元帅"、"土蕃宣慰使"，也即是说当时忽必烈在河州设置的宣慰司的名称应当是"土蕃宣慰使司"。由于乌思藏宣慰司和朵甘思宣慰司都是在此之后十几年乃至二十几年才设置的，

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985 年藏文版，第 276—277 页。

因此当时的“土蕃宣慰司”实际是整个藏族地区惟一的一个宣慰使司，并不需要以“吐蕃等路宣慰司”、“吐蕃等处宣慰司”来加以区别。正因为如此，《汉藏史集》说叶仙鼐以土蕃宣慰使的官职所管辖的是从朵思麻的丹斗寺直到萨迦寺的整个藏族地区的27个大驿站，而不仅仅是朵思麻的7个大驿站。也正因为如此，《元史》地理志三记载“（至元）六年，以河州属吐蕃宣慰司都元帅府”①，很可能即是将河州从巩昌等处便宜总帅府中划出来，以河州为宣慰司治所设立了“吐蕃宣慰司都元帅府”。因此我们大概可以以至元六年（公元1269年）作为元朝开始在藏族地区设置宣慰使司都元帅府的年代。而这一年代也即是朵思麻宣慰司设置的年代。

二、朵思麻宣慰司的名称的变化

将朵思麻宣慰司的设置年代决定在1269年，使我们很自然地会注意到这一年正是八思巴返回萨迦建立乌思藏地区的行政体制即设置乌思藏本钦、划分十三万户之后又回到大都的年代。八思巴返回大都后，向忽必烈献上他奉命创制的“蒙古新字”即“八思巴字”，并在1270年新年时再次向忽必烈传授佛法灌顶，被忽必烈晋封为大元帝师。② 八思巴受封为帝师以及

① 《元史》卷六十，志第十二，地理三，巩昌等处总帅府条。该条记载从巩昌总帅府划给吐蕃宣慰使司的地方有：“至元五年，割安西州属脱思麻路总管府。（至元）六年，以河州属吐蕃宣慰司都元帅府。（至元）七年，并洮州入安西州。（至元）八年，割岷州属脱思麻路。”实际上，按藏文史籍所记八思巴在临洮居住三年以及在临洮有八思巴的封地看，临洮府应有一部分也划归了吐蕃宣慰使司。

② 参见拙著：《元朝帝师八思巴》，中国藏学出版社，1992年版，第149—151页。

吐蕃宣慰使司都元帅府的设立，标志着元朝对藏族地区的统治体制的初步建成。在当时，元朝一方面是扶植以八思巴为首的萨迦地方政权管理乌思藏地区，另一方面又以设在河州的吐蕃宣慰司都元帅府管理整个藏族地区的军事、司法和驿站交通。因此，河州在当时是元朝管理藏族地区的最主要的基地。

正是由于这一原因，八思巴在大都停留两年以后，于1271年移居紧靠河州的临洮，在临洮兴建萨迦派的大寺院，并派遣弟子在河州一带的卓尼、隆务、文都等地建立萨迦派的寺院。[①] 八思巴这次以帝师的身份在临洮居住了三年多，其原因可能是多方面的，学者们以前曾推测是八思巴在大都气候不适应，身体不好，因此到临洮藏族地区修养，或者是处理当地的一些紧急事务。现在看来，更主要的原因还是作为领总制院事的帝师需要在河州、临洮办理新设置的吐蕃宣慰使司都元帅府的事务，特别是委任朵思麻各地的藏族僧俗首领担任地方的各级官职。八思巴在临洮时，仅仅将大都的宗教方面的事务委托给他的弟子胆巴，元朝也并没有任命代理帝师来执行帝师在大都的职务。看来当时忽必烈和八思巴曾准备八思巴在临洮和河州停留几年以后再返回大都，或者他可以在大都、临洮、河州、萨迦等地方履行他元朝帝师的职务。不过，到1274年3月，八思巴又在皇太子真金的护送下，离开临洮向萨迦进发。八思巴的返回萨迦和真金皇太子的护送入藏的动机，至今仍然是学术界没有完全解开的一个历史之谜。八思巴于此时回藏，

---

① 《萨迦五祖文集》中的《八思巴文集》，收有八思巴在这一时期在临洮所写的一些赞颂诗和为忽必烈、启必帖木儿（阔端的儿子）所写的修行仪轨等。另外，八思巴在临洮的活动可参看《安多政教史》、《卓尼教法史》、《安多古刹禅定寺》等书。

见于藏汉文献的记载，《元史》、《萨迦世系史》、《汉藏史集》的记载完全一致，无可怀疑。但是关于真金皇太子护送八思巴到萨迦的说法，则只见于藏文和蒙古文的史料，在汉文史料中只有元代翻译的八思巴的著作《彰所知论》，说明当时真金皇太子多次向八思巴请问佛法，八思巴将历次说法的内容汇集为《彰所知论》，间接印证了真金皇太子护送八思巴到萨迦的事实。① 无论如何，真金皇太子护送八思巴入藏后举办曲弥大法会等活动，以及真金皇太子返回朝廷后萨迦上层集团内部发生的贡噶桑布之乱、八思巴在此时英年早逝，造成忽必烈在八思巴圆寂后不久对乌思藏地区的行政体制做出重要的调整，也即是元朝在乌思藏地区设置乌思藏宣慰司。乌思藏宣慰司的名称是“乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府”，它与设在河州的“吐蕃宣慰使司都元帅府”在名称上并不会发生混淆，因此“吐蕃宣慰使司都元帅府”的名称并没有改动的必要。

到至元二十四年忽必烈任用出身于朵思麻地区的藏族人桑哥为尚书省右丞相时，桑哥将巩昌便宜总帅府升为宣慰司，以其弟答麻剌答思为宣慰使。这样，起码在桑哥看来，藏族地区当时有吐蕃宣慰使司都元帅府、乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府、巩昌宣慰使司都元帅府等三个宣慰司。所以桑哥在至元二十五年奏改总制院为宣政院时说：“总制院所统西蕃诸宣慰司，军民财谷事体甚重，宜有以崇异之，奏改为宣政院，秩从一品，用三台银印。”桑哥所说的“西蕃诸宣慰

---

① 八思巴的《彰所知论》载《萨迦五祖文集》第十五函：八思巴的弟子沙罗巴所译《彰所知论》，载释念常《佛祖历代通载》卷首，收入频伽精舍汉文大藏经。

司”，其实包括了巩昌宣慰司而不包括后来才设置的朵甘思宣慰司。到至元二十八年桑哥在朝廷内部斗争中下狱处死后，巩昌宣慰司又改为巩昌等处便宜总帅府。①

元世祖忽必烈在位期间，除至元十七年（公元 1280 年）前后设置乌思藏宣慰司以外，元朝藏族地区的行政机构主要是设在河州的吐蕃宣慰使司。在朵甘思地区的元朝的军政机构应是吐蕃招讨司。从至元年间开始的参卜郎部落反对元朝的战乱，一直延续到元英宗、泰定帝时期。由于朵甘思地区在军事上的重要性，以及它邻近云南、四川两个行省和乌思藏宣慰司辖地，影响西南一大片地区，所以在泰定二年（公元 1325 年）参卜郎部落首领归降后，元朝“以乞剌失思八班藏卜为吐蕃等路宣慰使都元帅，兼管长河西、奔不儿亦思刚、察沙加儿、朵甘思、朵思麻等管军达鲁花赤，与其属往镇抚参卜郎”。看来正是在此时，元朝才在朵甘思设置朵甘思宣慰司。

由于在河州的宣慰司和在朵甘思的宣慰司在元朝的公文中都称为吐蕃宣慰司，为了加以区别，这时才在河州的宣慰司的名称上贯以“吐蕃等处”的字样。为什么用“吐蕃等处”，很可能是由于它邻接巩昌等处便宜都总帅府，而且河州是从巩昌总帅府划给吐蕃宣慰使司的，所以它的名称中援用了巩昌等处便宜都总帅府的名称中的“等处”两字。既然朵思麻地区的宣慰司称为“吐蕃等处宣慰使司都元帅府”，则朵甘思地区的宣慰司就可以按全国各个宣慰司的名称的通例，称为“吐蕃等路宣慰使司都元帅府”。当然，这种公文文书上的繁文缛节使用起来很不方便，所以通常以朵思麻、朵甘思的地区名称来区分

① 参见仁庆扎西：《元中央王朝中的藏族宰相桑哥》，载中央民族学院藏族研究所编《藏族研究文集》第二集，1984 年版。

它们，称为朵思麻宣慰司和朵甘思宣慰司。

我们对朵思麻宣慰司的名称做这样繁难的求证，并不仅仅是查明“吐蕃等处”这四个字的来历，而是说明在元世祖忽必烈在位时期，元朝并不是一开始就把藏族地区划分为三个地区，分别设置三个宣慰使司都元帅府来加以管理的。其实按照忽必烈最初的设想，除乌思藏地区扶植萨迦派地方政权管理行政外，其他藏族地区是由设在河州的“吐蕃宣慰使司都元帅府”管理，后来由于贡噶桑布之乱，元朝才在乌思藏设置乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，直到忽必烈逝世以后许多年，由于参卜郎之乱，元朝才在朵甘思设置吐蕃等路宣慰使司都元帅府，同时为了区分，把在河州的吐蕃宣慰使司都元帅府改称为吐蕃等处宣慰使司都元帅府。所以，说元朝从忽必烈时期开始就在藏族地区实行所谓的“分而治之”的统治策略，其实是很不准确的。

原载《中国藏学》1997年第3期

《八思巴致元世祖忽必烈的新年吉祥祝辞》探讨

1983年夏，笔者有机会读到西藏萨迦寺收藏的一批藏文典籍，其中有八思巴致忽必烈的24封信件。此即已收入《萨迦五祖全集》中的《八思巴致元世祖忽必烈的新年吉祥祝辞》。笔者不揣浅陋，勉力将这批信件译成汉文，并对有关问题进行初步探讨，意在为国内外蒙、藏史研究者提供一点资料。敬请识者指正。

一

《萨迦五祖全集》书末的后记中记载，该书是公元15世纪时由萨迦派俄尔支派的创始人俄尔钦·贡噶桑布（公元1382—1456年）指示比丘扎西伦珠编集的，公元1736年（火龙年）由德格第四十二代土司却吉登巴泽仁主持在德格印经院完成刻版刊印。德格版《萨迦五祖全集》共分十五函，收入了萨迦派早期的五位重要祖师萨钦·贡噶宁布、索南孜摩、扎巴坚赞、萨迦班智达·贡噶坚赞、八思巴·洛追坚赞的著作和书信等，是

研究萨迦派历史的重要资料。该书的顺序按人排列，八思巴的著作为第十三函至第十五函，共计三函。《八思巴致元世祖忽必烈的新年吉祥祝辞》载第十五函的三百八十九叶正面第五行至四百零九叶正面第三行。该书的编者在书末的总目录中记有："为忽必烈皇帝及其皇子后妃赞颂平安吉祥之祝辞，有木兔年具吉祥篇、火龙年福德篇、火蛇年福源篇、土马年吉祥篇、中缺羊年猴年二篇、铁鸡年寿量智慧篇、水狗年众生篇、水猪年平安篇、木鼠年喜乐篇、木牛年菩萨篇、火虎年吉祥胜乐金刚篇、火兔年幡幢顶饰篇、土龙年尽所有篇、土蛇年佛陀篇、铁马年吉祥篇、铁羊年法性篇。水猴年救护篇、水鸡年成就篇、木狗年国主篇、木猪年无上篇、火鼠年成就篇、火牛年义成篇、土虎年普瑞篇、土兔年普德篇、铁龙年佛陀法王篇，总计新年之际所制吉祥祝辞23篇。"实际按此处所列篇名及集中所收文书，八思巴致元世祖忽必烈的新年吉祥祝辞应为现存24篇，目录中所说23篇之数或者是笔误或错刻，或者是因第三篇文内未记年代，目录中的火蛇年福源篇之名乃编者所加，而未计算在内。所传萨迦寺收藏23封八思巴的信件，大约即是由目录中所说的篇数而来，而实际已收入文集中的八思巴的新年吉祥祝辞应是24篇。现依据德格木刻版《萨迦五祖全集》所载，将此24篇新年吉祥祝辞翻译如下。

其一

祝愿吉祥！顶礼文殊菩萨！顶礼福德遍照三界、慈悲遍通一切、无上救护世间之佛陀！为成就圆满福业及解脱利乐根本之尊胜人主体坚长寿之故，谨献此吉祥祝辞。 祈愿你这权势如大海、如须弥山、如日月珍宝之神中之神健康长寿，所愿俱得成就！你心地虔诚洁净，所行功业广大，祈愿你在此成为

众生依止处之大地上胜于各方！你之福德深广无量。具足各种珍贵功德，祈愿你在智慧龙王所依止之吉祥大海中胜于各方！你出身家族洁净高贵，财富受用等同如意宝树，祈愿你在此尊胜众神所依止之须弥山胜于各方！由自在威赫之坛城，放射出炽热之光辉，摧毁来犯之黑暗敌众，愿你像太阳照临各方！由慈悲光明之坛城，放射出利乐之银辉，消除匮乏之煎逼，愿你像月亮照临各方！祈愿福德大海中所生出的美妙悦目之佛像，如产生一切利乐之如意宝胜于各方！祈愿佛陀、佛法及佛子战胜诸种魔敌，以保佑世间之法力，使得以上祈愿实现。为皇子胜于各方之故，持守清净戒律、智慧无畏之说法僧八思巴撰此祝辞。　　为皇子菩萨忽必烈平安吉祥之故，写于阴木兔年（公元 1255 年）新年之时。

其二

祝愿吉祥！向诞生于功德大海之中、由四种智慧珍宝造成、具四种功业阶梯装饰之佛陀、须弥山之王顶礼！谨以此由洁净心海中长出、具有美妙诗韵花蕊及吉祥甘露之花蔓供献于人主及王子王妃驾前。　　像金刚一般坚硬。像莲花盛开一样洁净，像天神之身一样美妙，像持明成就一样健康无病，像太阳一样显赫富足，祈愿这五者使你身体康乐！像迦陵频迦鸟的鸣叫一样和雅，像尊贵仙人一样常说真谛，像众喜之鼓一样振响法音，像自在天一样言出必成，像雷声一样压过其他声响，祈愿这五者庄严你的谕令！像须弥山一样牢固，像虚空一样广大，像大海一样深沉。像妙音天一样具有善智，像梵天一样具有四无量心，愿这五者使你意境安乐！像不动金刚界一样长寿，像天界上师一样具有功德，像毗沙门天一样富足，像如意宝一样满足众生善愿，像转轮王一样战胜各方，愿这五者使你

富足尊贵！像尊胜僧伽一样戒行洁净，像圣洁教法一样具有定力，像密部主一样具有殊胜法力，像观世音菩萨一样具大慈悲，像文殊菩萨一样具足学识智慧，愿这五者护佑你胜于各方！吉祥上师是众生引导，证觉是达于彼岸之功德，佛法是真实之正道，僧伽是神人供奉之福田，愿他们的真实护佑，使以上祈愿俱获实现！为人主皇子菩萨忽必烈及其王子王妃福德圆满之故。具吉祥八思巴撰此祝辞，祈愿因此善业，皇子殊胜于各方！　　以上为皇子菩萨父子及王妃等祈愿祝辞，由说法僧名八思巴者撰写，于阳火龙年（公元1256年）新年之时为祝愿吉祥而进献。祈愿之文为六句一颂，计有九颂。

其三

祝愿吉祥！在尊胜上师脚下虔诚顶礼！向吉祥成就之源泉、三界之上师、受神人敬奉之最尊贵者、诸圣之主佛陀及佛法、僧伽等三宝顶礼！为具有信仰、慈悲、智慧、以教法主干分枝为众生救护之福德自在佛子忽必烈利乐平安之故，撰写此吉祥祝辞。　　由吉祥智慧珍宝所成就，法界虚空放射善言之光明，祈愿使应化众生如莲花增盛之吉祥上师赐给当今平安利乐！由二部资粮之福德生出吉祥，因佛陀之三身富足自然成就，祈愿利益自他之所有善逝吉祥上师赐给当今平安利乐！因佛陀所说之教诫，始终洁净不染尘垢，祈愿使人寂静离弃贪欲之佛法赐给当今平安利乐！追随于智慧之王身后，由戒律功德之宝装饰，祈愿成为神人共敬之福田之僧伽赐给当今平安利乐！以难以思量之法力神变，因慈悲而显现可怖之身形，祈愿摧毁一切违碍之金刚护法赐给当今平安利乐！祈愿法王功德具足，法界汇集无遗，诸种缘起具有法力，清净誓愿俱得实现。为皇子胜于诸方之故，愿十方佛陀及佛子如我之祈愿，同声赞

颂吉祥！　以上为释迦牟尼之弟子名洛追坚赞贝桑布者依诸种征兆而撰写，进献于人主忽必烈。

其四

祝愿吉祥！向上师及文殊菩萨虔诚顶礼！

业生吉祥而吉祥尊胜，自成吉祥而吉祥如律，致力吉祥而吉祥善成，愿此吉祥使当今利乐平安！具德吉祥上师普善富足，以殊胜吉祥之光明，震慑他人之福德，愿此上师护佑你具足吉祥！诸佛之吉祥汇聚一起，法主之吉祥护佑众生，成为吉祥海聚之源泉，愿此吉祥使当今利乐平安！身体具诸种吉祥美妙，话语具六十妙音庄严，心意受不变利乐吉祥，愿此吉祥上师使当今利乐平安！听闻之人即得初入吉祥，思虑之人即得一时吉祥，修习之人自成常时吉祥，愿此吉祥教法使当今利乐平安！清净戒律使吉祥根基坚固，功德之宝使吉祥宝藏充盈，清净律仪使吉祥具有法力，愿此吉祥僧伽使当今利乐平安！诸宝所成之吉祥光辉，诸佛依止之吉祥之海，具诸种吉祥瑞相之福地，愿此吉祥使当今利乐平安！以妙欲吉祥之德而富足，使众生吉祥而为世间之主，如天神尊贵如龙王吉祥，愿此吉祥使当今利乐平安！赞颂此吉祥中之吉祥，愿此吉祥使得你吉祥，各方诸时俱呈吉祥，获得诸愿实现之吉祥，为使皇子具足吉祥，依善逝佛陀吉祥之语，饰以佛法殊胜之吉祥，名八思巴者赞颂吉祥！　为皇子菩萨忽必烈父子及王妃俱得吉祥之故，说法僧八思巴撰此名为吉祥之鬘之吉祥祝辞，于阳土马年（公元1258年）新年时进献。

其五

祝愿吉祥！向名为无量寿智之吉祥之主、怙主无量寿智顶

礼！ 脚踏莲花之蔓，受天神、非天、龙王奉为顶宝而光芒照耀，在诸圣僧众中善说如狮吼，愿此佛主及众生明灯之清净教诫胜于各方！吉祥之海具功德宝藏，使大自在者成为诸圣之尊，以殊胜吉祥之妙音讲说善言，愿一切生物都恭敬聆听！洁净法界妙欲无量，使诸圣哲及善趣将其依止，住此无量功德净土之上师，请赐给当今利乐平安！战胜四魔之圆满善逝如来，摧毁魔军之正等觉佛陀，具有无量寿智之上师，愿你威严之王赐给吉祥！以光明照亮整个世间，相好端严具诸美饰，身如莲花山之吉祥上师，请你赐给当今平安利乐！梵天、帝释、乾达婆的歌声也不能相比，清净法音具有六十种装饰，使无垢教法如甘雨降下，请吉祥上师赐给当今吉祥！最先以清净宁息诸种罪过，继之通晓经咒及修定，无碍看视生起慈悲之心，请吉祥上师赐给当今吉祥！以秘法护持众生之寿量，圆满实现众生之善愿，以秘密咒语使众生登上彼岸，请吉祥上师赐给当今吉祥！以慈悲之心利益大小众生，安住于极乐之十地，众佛子及无垢阿罗汉等，请赐给当今平安利乐！集摄功业善事之天神，以及持明、非天、人类及龙王，享受两部富足之吉祥上师，请赐给当今平安利乐！祈祷佛法之主无量寿智，密法之主及其侍从。为使世间吉祥撰此祝辞，具吉祥八思巴进献人主。 此无量寿智吉祥主之篇，八思巴写于阴铁鸡年（公元 1261 年）新年之时。

其六

祝愿吉祥！众生上师功德宝藏，慈悲之光照耀三界，向你脚下莲台虔诚顶礼，满怀欢悦赞颂吉祥！ 愿无病长寿，自在圆满，持定智慧，六种吉祥，等于虚空、须弥、大海、日、月、如意宝。愿众生吉祥，离弃自贪，不染尘垢，违碍不生，

康乐无病，善说自成严密。邪恶之风不摇，不灭不变住于劫中，寿量牢固犹如须弥。愿深广福德无尽，养护众生无遗，诸种利乐甘雨降下，受用富足犹如大海。愿摧破凶顽黑暗，威严镇伏敌手，慈悲光明显耀，如日自在圆满，愿思维如网眼细密，无漏善根坚固，现证坛城增盛，修持如上弦月圆满。愿以明察如律非律之光明，成就世间佛法利乐，功业无上犹如顶饰，智慧之宝天下无比。增上吉祥住世吉祥，诸事吉祥成就吉祥，四者吉祥依次吉祥，愿吉祥集于你一身之上。　　此名为六支吉祥之吉祥祝辞，八思巴于阳水狗年（公元 1262 年）新年之时撰写并进献于人主。

其七

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！向功德如海之佛法三宝，以大海般虔敬之心顶礼，为海洋一般众生之福乐，颂读如吉祥大海之祝辞！　　福乐大海为功德宝藏，佛法之海将智慧集摄，僧众聚集为成就之海，愿吉祥之海赐给当今吉祥！二部资粮由大海福德生出，智慧如大海深广无际，遍通加大海包纳无遗，愿吉祥之海赐给当今吉祥！经典为大海殊胜见证，珍宝为大海无尽宝藏，佛法如大海容纳一切，愿吉祥之海赐给当今吉祥！僧伽之海为戒律根基，功德之海将众生护持，比丘之海将一切汇聚，愿吉祥之海赐给当今吉祥！吉祥如海涛之声传扬，寿量如大海一般永固，受用如大海一般广大，愿佛法如大海一样增盛！愿学识深达大海海底，听闻像大海一样富足，智慧成为大海幡幢。吉祥像大海包纳一切！　　以上篇名吉祥之海，亦名赞颂之海，能使贤者之海为之喜悦，故又名为诗词之海，为皇帝及社稷俱得吉祥之故，于阴水猪年（公元 1263 年）新年之时写成此吉祥海聚之篇进献。

其八

顶礼上师妙宝！　　欢乐之中请佛欢乐，诸佛喜乐生诸成就，愿尊胜上师及其传承，赐给你福德之主吉祥！明见法性由世间解脱，生大慈悲又离净土，十方佛陀如海汇聚，赐给你福德之生吉祥！离弃贪恋而修佛法，唯行正道而获深密，愿佛法海中所有上师，赐给你福德之主吉祥！依律闻思及修持，集聚佛陀海之智慧，愿殊胜之诸部僧伽，赐给你福德之主吉祥！天神及成就持明仙人，龙王非天乾达婆，愿所有善趣之主，赐给你福德之主吉祥！土水火风以及日月珍宝，宝瓶如意宝树以及药物等，愿一切物质及其所生，护佑你福德之主吉祥！最为尊胜吉祥美妙，心地慈悲口颂吉祥，愿诸佛及所有佛子，同样为你赞颂吉祥！按诸历法，阳木鼠年为诸年之首，为人主及皇子、后妃自此年起历年吉祥之故，颂此吉祥祝辞！　　为大皇帝及皇子、后妃、诸王、社稷俱享吉祥之故，为使阳木鼠年（公元1264年）新年之时喜庆宴会满布吉祥之声，八思巴撰此祝辞遥寄。

其九

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！　　菩提心之宝所生成，二部资粮海所成就，二利功业宝所完成，愿释迦法王赐给当今吉祥！寂静之风使之无所动摇，法音智慧使之登上彼岸，事业金刚摧毁邪魔之军，愿不动金刚赐给当今吉祥！住于无碍利乐之中，一心修习而获贯通，获得寿智无量之成就，愿无量寿佛赐给当今吉祥！以佛法甘露之无量加行，精进于消除众生苦难，成为众生亲依之药师，愿药王上师赐给当今吉祥！集摄所有诸佛之慈悲，由神变幻现中生出，建立无碍之大功业，愿观世音

菩萨赐给当今吉祥！救护众生而具慈悲之相，护持佛法胜于一切，转动十方佛法轮空，愿弥勒菩萨赐给当今吉祥！解救众生之度毋忿怒毋，救护伤痛之马首明王等，天神天女勇士勇士母等，诸圣神变所化现，救护世间具声名，地位高低形状亦各异，喜爱佛法而护持之诸护法神，愿诸神赐给当今吉祥！在此佛陀宫殿拉萨无量宫，与诸佛子、弟子、侍从同颂此吉祥祝辞，由八思巴遥寄皇帝驾前。　于此阴木牛年（公元1265年）新年之际，为赞颂吉祥，在此吐蕃诸神变之王出世之地、佛法弘扬之根本、拉萨之大昭寺撰写此吉祥祝辞进献。

其十

祝愿吉祥！顶礼吉祥根本上师莲花佛！　祈愿胜乐金刚智慧空行母，威势自在吉祥顶胜，尊胜扎巴智慧自在等上师赐给当今吉祥！祈愿毗婆尸、宝髻，毗舍浮、拘留孙、迦那迦牟尼、迦叶及释迦牟尼等十方三世诸佛赐给当今吉祥！祈愿精通经、律、论三藏以及密法之深广教法戒律之吉祥上师赐给当今吉祥！祈愿依律闻思修行、获得预流一来果及不还向果之阿罗汉、独觉、佛子等吉祥上师赐给当今吉祥！集摄法音、光明、讲论所生出之密法经论及陀罗尼咒语等，祈愿颂持密法之上师赐给当今吉祥！金刚、法轮、莲花、珍宝，以及金刚宝剑、青莲花等表示要义之诸种法器，祈愿执彼等之上师赐给当今吉祥！密严刹土及娑婆世界、无量光佛刹土，妙喜世界及无量功德界，愿此诸佛法界之吉祥上师赐给当今吉祥！祈愿金刚护法以及诸护方神，以及帝释、龙王、药叉、非天之王等护持世界之尊神，请赐给当今吉祥！愿如意宝、宝瓶、如意宝树、如意宝牛以及成就宝剑等满足诸种妙欲之财货使得当今吉祥富足！愿水土风火以及日、月、药物、粮食、静定之食等所有养育众

生之物品使得当今吉祥富足！如此佛法宝籍中摘出之吉祥词语之宝，经智慧上师鉴察并以金刚加持，复以词语之绳串联成放射吉祥光明之吉祥宝串，由八思巴进献于人主。　为阳火虎年（公元1266年）新年吉祥之故，在吉祥萨迦寺撰写此吉祥祝辞，八思巴遥寄大自在尊者驾前。

其十一

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！　如同幡幢顶端之灌顶之王，被其余众神尊为顶饰，赐给修行者以成就之吉祥上师，愿他赐给你吉祥！如同东方山顶上之众生明灯，放射具足功德之光明，放射功德事业光辉之佛陀，愿他赐给你吉祥！如同群星之中的月亮，为具足一切的美妙坛城，放射离弃贪欲之光明，愿佛法赐给你吉祥！如海岛之上的诸种珍宝，使大海富足丰饶，佛陀之弟子们具诸珍宝，愿僧众护佑你吉祥！因三皈依之宝冠而美妙，再加三学处宝珞之严饰，成为三界众生之明灯，愿诸大德护佑你吉祥！如此吉祥上师之所赐，珍奇而殊胜之吉祥，愿具大福德之皇帝，永为所有众生之主！你的福德威光所及，如海内大地一般宽广，愿所有有生命之生物，常在你的养育之下！如同四洲及整个大海，在铁围山的环护之中，愿陛下的福德及社稷，俱受佛陀法力之护持！此名为福德之源之吉祥祝辞，乃由八思巴·洛追坚赞所撰写，为新年吉祥安乐之故，敬献于自在尊者之驾前。　此新年为阴火兔年（公元1267年），在印度称为胜生年，胜生年乃诸年之首，愿由此年开始之诸年吉祥。于阴火兔年新年之际，为赞颂吉祥，在吉祥萨迦寺撰写此吉祥祝辞寄献于人主。

其十二

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！　　遍视一切识见广大，遍通一切智慧深广，空性慈悲遍及一切，向如此上师顶礼并赞颂吉祥。产生出一切利乐富足，祓除一切危害有寂之罪过，完成三世佛陀之功业，愿无比上师赐给当今吉祥！依菩提道而证得菩提，供施众生喜乐之法会，人众之主世上无二，愿殊胜佛陀胜于一切！佛法由圣哲依次传承，现证之善业为殊胜善根，求寂而得寂静之佛法，愿佛法赐给当今吉祥！圣哲住于佛法圣道，以善业而得善业果位，慈缘会聚之清净僧伽，愿僧众赐给当今吉祥！对信奉及修持法之众生，以其法力加以护持，使修行者诸愿实现，愿诸护法神护持一切！护持世间掌管世间之法，声名广大遍被各方，具有幻现神变之神通，愿护世间神常加护持！为皇帝、皇子及后妃等尊胜之故，八思巴·洛追坚赞依佛陀之教诫，撰写此祝愿尊胜之吉祥祝辞。

为阳土龙年（公元 1268 年）新年吉祥之故，撰写以上吉祥祝辞，寄献皇帝皇后及皇子驾前。于阳土龙年十一月在达木地方书写。祈愿各方诸时俱得吉祥！

其十三

祝愿吉祥！顶礼上师及生宝！　　诸佛乃光明及威德之源，向诸佛上师顶礼，祈愿驱除十方黑暗，齐声赞颂吉祥！被称为娑婆世界之依怙，具足福德及大悲，救护之主释迦佛，愿你赐给当今吉祥！在东方佛陀之刹土，有消除一切烦恼之上师等觉佛，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在南方摧毁黑暗之刹土，有最初发心之无畏尊胜之王，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在西方能仁之刹土，有名为遍行之法王，以能仁镇伏仇怨争执，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在北方之刹土，有具诸佛

勇武之上师，具能仁珍宝光明之身，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！东北方有摧毁世间之魔军、菩提树下显示神变、镇伏邪魔杂念之上师，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！东南方有常现世界，因等觉佛最初发心，生不退还之法轮，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在南方世界如黄金璎珞覆盖，众生怙主如珍宝伞盖尊胜，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！西北方之佛陀土清净尊胜之地，为诸佛菩萨所教化，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在上方世界具无边慈悲之王，因作意而无畏，因离暗而尊胜，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！在下方世界具功德之王，最初发心断诸疑惑，消除诸种烦恼之业，愿此吉祥上师赐给当今吉祥！听闻以上尊号之大千众生，因多如恒河沙之世代中转动法轮之功德，生于一劫之刹土依次证得佛果而具净眼庄严，愿此等诸佛赐给当今吉祥！另外三世十方诸刹土中释迦佛及诸佛子弟子显明教法福德光明，愿彼等赐给当今吉祥！由诸种尊胜吉祥所生之吉祥上师所说之吉祥，谨以此吉祥进献于享诸吉祥之伟人。

为大皇帝及皇子、后妃、社稷、臣民俱获吉祥之故，八思巴撰此名为消除十方黑暗之吉祥祝辞，于阴土蛇年（公元1269年）新年之际进献。

其十四

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！所有吉祥中之吉祥，顶礼此吉祥之源泉，为所有众生之吉祥，颂此吉祥之祝辞。 在净相界宫殿中，一切如缘而现相，众生信奉之导师，愿你赐给当今吉祥！金刚持及吉祥无常母，毕罗哇止夏达玛巴，双断迦叶达罗贝，释迦智慧遍见，曲拔杰尊宁布，孜摩以及坚赞，法主桑布等诸位上师，请赐给当今吉祥！法界虚空宫殿中，无比之具足二净，三世佛陀所现之法身，请赐给当今吉祥！虽然无为

然而自成，不可言说而数量无尽，虽无类别而具法性，祝愿此不可思议之吉祥降临！在此密严刹土，具五大极乐，受用一切法，愿此吉祥上师赐给吉祥！依止于不可思议悉地，因先前宿业之故，获得所有因位相续，愿诸上师赐给吉祥！在欲界诸种剎土中，幻化为诸种现相，作诸种利益有情，愿诸化身赐给吉祥！由唯一之报身，现住所时间诸种现相，愿各种报身赐给吉祥！毗婆尸、宝生、毗舍浮、拘留孙及迦那迎牟尼、迦叶、释迦牟尼佛，还有弥勒、狮子吼、明跃、三世如来等觉佛，住于十方净土之所有人类之主，愿诸佛赐给吉祥！大日如来、不动如来、宝生如来、无量光如来及不空成就如来等所有坛城之主尊，愿尊胜化身赐给吉祥！金刚、宝法以及业缘之女菩萨等，以及以大手印母之身作利乐佛陀之业、为所有密法坛城主母，愿此所有明妃赐给吉祥！弥勒、地藏、除盖障、普贤、金刚手、观世音、虚空藏、文殊等持尊胜菩萨教律住于自地之所有菩藏，请诸菩萨赐给吉祥！嬉乐、持鬘、歌吟、舞蹈、熏香、持花、持灯、涂香等仙女，愿诸供养天女赐给吉祥！阎罗、智慧阎王、莲花、作障、不动、欲帝、兰杖、大力、具冠、转轮等十殿阎王，以及作畔等忿怒明王，愿诸明王赐给吉祥！持铁钩、套索、铁绊、金刚铃等物之差遣使者，请诸使者护持吉祥！清除苦热并能疾行，如犀牛独角之独觉上师，愿诸上师赐给吉祥！阿若·憍陈如、迦叶、舍利子以及目犍连等，愿所有阿罗汉赐给吉祥！住于具愿一还向及俱净不还向、分住于诸预流向及预流果之八补特伽罗等，愿请上师赐给吉祥！大黑金刚及吉祥天女等护法，愿诸护法神赐给吉祥！护方神及诸天神，以及龙王、星曜辰宿等护世间之神，愿诸神赐给吉祥！　　以上赞颂吉祥之祝辞，是为皇帝及皇子、后妃等吉祥之故，八思巴于阳铁马年（公元1270年）新年时写就。愿各方诸时俱得吉祥！

其十五

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！向具无障直视法性之慧眼之上师依律顶礼并依教法赞颂吉祥！ 如诸法自在，享教法福德，发诸法所生，愿法主上师赐给吉祥！由法界所生出，因甚深法性而分，诸尊贵之法主，愿法主上师赐给吉祥！由教法生处所生，圆满具足法意，厌离诸种非法，愿教法使当今吉祥！虔诚信奉教法，受法主之护佑，住于教法海中，愿具法诸诸众吉祥！依止教法之主，受法王之委派，守护教法及众生，愿诸护法赐给吉祥！以教法之善道，明见教法之教律，护持具法之世间，愿依教法赐给吉祥！于法界解脱戏论，现相诸种具法，愿教法二部真谛之法力，向众生显明教律。精通所有教法及法性，明辨法与非法之差别，由具声誉光明之法主法王萨迦巴获得教法恩泽之掌教者八思巴撰写。此祝辞之文词及句义俱符教律，且合于甚深法性，故此吉祥即如教法之海。凡颂此吉祥祝辞之人，即因此而得吉祥，由此教法之海之吉兆，所有一切当入吉祥。 为从阴铁羊年（公元1271年）开始所有各年俱得吉祥，故颂此吉祥祝辞，愿诸佛亦同声赞颂。为阴铁羊年新年吉祥之故，撰此吉祥祝辞进献于大皇帝。愿所有各方诸时俱得吉祥！

其十六

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！ 大救护大光明大神变，具神通而无蔽障，无变无碍无间断，愿请佛赐给你吉祥！共名之相好端严，共义之清净词句，共通之大慈大悲，愿佛陀赐给你吉祥！犹如虚空之无边世界，犹如世界之无数众生，犹如众生之无量功业，愿佛陀赐给你吉祥！讲论增上及出离之道，言

词洁净如狮子吼声在怯懦者中传响，愿此教法赐给你吉祥！清净律仪具听闻之宝，依律尊胜之八补伽特罗及专心于佛法之佛子，愿僧伽赐给你吉祥！金刚护法具教法威严，护世间具世间福德，仙人专心修习正道，愿他们赐给众生吉祥！土、水、火、风以及日、月、珍宝、如意宝树及宝瓶、咒语、药物及具法力诸宝物，愿赐给具根器众生吉祥！　　为阳水猴年（公元1272年）新年吉祥之故，撰此吉祥祝辞，由八思巴进献于大皇帝及后妃、皇子驾前。此祝辞于阴铁羊年十二月十日写于临洮城。

其十七

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！向成就本源吉祥上师及尊胜教护三宝顶礼！为皇帝及社稷平安利乐之故，请听此吉祥赞颂。　　无双智慧海中所生，具无碍看视法性。以布施持掌教律，愿极乐世界诸上师赐给吉祥！三门善行自成，具佛陀之喜乐，以寂静执掌教律，愿净土界诸上师赐给吉祥！掌管佛陀之经典，放射佛陀教诫光辉，以忍耐执掌教律，愿发光地诸菩萨赐给吉祥！证悟如正智炽燃，烧毁所有混杂罪业，以精进执掌教律，愿焰胜地诸菩萨赐给吉祥！以殊胜之菩提行，使己之应化众生成熟，以禅定执掌教律，愿难胜地诸菩萨赐给吉祥！以正知识而示现清净，以大慈悲而悲悯众生，以智慧执掌教律，愿现行地诸菩萨赐给吉祥！远修轮回世间之法，近持佛陀智慧之海，以正方便执掌教律，愿远行地诸菩萨赐给吉祥！由静定而证悟菩提，断证有寂而不摇动，以誓愿执掌教律，愿不动地诸菩萨赐给吉祥！依止四无碍正解，善转一切法轮，以胜解执掌教律，愿善慧地诸菩萨赐给吉祥！修持咒语及禅定，得大光明之灌顶，以智慧执掌教律，愿法云地诸菩萨赐给吉祥！依止

如金刚之金刚心，安住于时轮之中，具等觉佛陀之福德，愿诸上师赐给吉祥！　为人主、皇子及社稷等自阴水鸡年（公元1273年）起历年吉祥之故，八思巴于临洮书写以上吉祥祝辞。

其十八

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！为统治大地之人主及皇子、后妃、诸王、臣民等祈愿吉祥！愿自悟等觉而证得佛果之所有上师赐给你吉祥！愿住于十方三世之所有等觉佛陀赐给你吉祥！愿修持诸佛教诫而通达教证之诸上师赐给你吉祥！愿主掌世间之诸上师心意教法所生之佛子弟子等赐给你吉祥！愿以教法威猛护持教法、厌离诸非法之所有金刚护法赐给你吉祥！愿成就持明之天神之主、龙王、非天主等所有护持世间之神赐给你吉祥！愿珍宝、宝瓶、如意宝树以及如意牛、成就甘露、药物、咒语等赐给你吉祥！为阳木狗年（公元1274年）新年起诸时吉祥之故，吉祥比丘八思巴撰写。愿各方诸时俱得吉祥！

其十九

祝愿吉祥！顶礼上师及三宝！　向应敬奉之无上上师顶礼，愿所有吉祥赐给你吉祥！由明空双运而精通方便及智慧，愿双身双运之佛陀赐给当今吉祥！由智慧海所生教法兴盛，由灭谛而得寂静，愿佛法赐给当今吉祥！调息及看视自身及有情之心，依止于不退转福德，愿僧伽赐给当今吉祥！由寂静法界所生，以寂静示现寂灭之道，住近寂静海坛城，愿尊胜三宝赐给吉祥！由心性界至色究竟天，不染任何尘垢，无始无终而坚固，愿诸法界赐给当今吉祥！住本来寂静法界，忽得证悟而解脱，成为功德海之依止，愿菩提赐给当今吉祥！执掌轮回之道，以厌离及成熟利益自他，愿功德赐给当今吉祥！无分别而

自成，超越住所及时间，以造作利益应化众生，愿功业赐给当今吉祥！有垢、离戏论及离垢地，无垢证觉功德为佛陀宝库，生出珍宝等三善事，愿见胜义之境赐给吉祥！如此赞颂正道及由正道所生之宝轮吉祥，祝愿皇帝、皇子及社稷、臣民等吉祥圆满、长寿康健。　　为自阴木猪年（公元 1275 年）新年起各方诸时俱得吉祥之故，比丘八思巴于巴地方撰写此名为宝轮吉祥之祝词寄献。

其二十

名为吉祥增益之祝辞。　　顶礼上师及三宝！向成就之源具吉祥上师及尊胜救护之三宝顶礼，为皇帝及皇子、社稷平安利乐之故，赞颂吉祥。　　对应敬奉之上师供养、赞颂、尊信，并祈愿受供养、赞颂、敬信之上师赐给当今吉祥！其身之福德炽盛，其语具真谛荣光，其意具足智慧慈悲，愿佛陀赐给当今吉祥！以洁净之文字词语，指明难以说明之深意，明说一切名相之圣法，愿佛法赐给当今吉祥！各别具有与神相随之威严，汇聚之威严更不可言说，寂静僧海如云团聚合，愿僧众赐给当今吉祥！坚如金刚之金刚护法，以及同样坚固之部众，供奉佛陀并护持佛子，愿诸护法赐给当今吉祥！成就持明之天神及天神主，龙及龙王、非天以及人非人，药叉、大鹏、部主、群主等，愿诸护世间神赐给当今吉祥！如无畏狮子发出吼声，如大力巨象具有威力，摧毁所有来犯顽敌，愿自在尊神自在护持！　　如是，为阳火鼠年（公元 1276 年）新年开始皇帝父子及诸王、社稷、臣民诸时吉祥之故，于阴木猪年十一月十四日在卓木多之佛殿写此吉祥祝辞寄献。

其二十一

祝愿吉祥！名为诸事成就之吉祥祝辞。　　顶礼薄伽梵不空成就如来！顶礼成就如愿成就之教法良在法王上师并赞颂成就吉祥。金刚上师功德海，为一切福德所生处，成就一切之上师，请赐给当今吉祥！积聚二部资粮，成就自身事业，成就他人事业，愿佛陀赐给当今吉祥！佛陀成就一切之智慧海，依止它而成就一切，愿珍贵教法赐给吉祥！于成就一切之同时，专心利益于他人，善成自他之利益，愿僧伽赐给当今吉祥！依佛陀成就一切之教诫，受命成就一切教法事业，愿诸护法神赐给吉祥！具福德吉祥之威严，成就自身增上之事业，并赐给他人以福德，愿护世间神赐给吉祥！完成未就之事业，已成之业增盛吉祥，愿诸修行持明之师赐给当今吉祥！显示其身之法力，使诸事如愿完成，珍宝及如意宝树等，愿诸宝物赐给吉祥！已赞颂成就一切之殊胜吉祥，愿你这自在完满天神一切所愿如法完成，愿你的诸子、后裔及后妃、尊贵大臣等尊胜长寿、吉祥增益！愿众生利乐富足，因教法之福心境寂静，器物、药品、粮食、珍宝等养育世间之物品丰足！　　为自阴火牛年（公元1277年）新年起大皇帝及皇子、后妃、社稷、臣民等俱得吉祥之故，八思巴于阳火鼠年十二月二十五日在吉祥萨迦大寺写成此名为诸事成就之吉祥祝辞寄献。

其二十二

祝愿吉祥！名为吉祥增益之祝辞。顶礼上师及三宝！具足吉祥圆满，生出所有吉祥，顶礼吉祥殊胜佛陀，于此赞颂吉祥。　　为生起诸妙欲福德，成为成就之顶饰，如此珍宝上师，请赐给当今吉祥！为消除烦恼苦热，为善业果实成熟，教法如天空云聚，愿它赐给当今吉祥！为护育无数众生，为集聚

深广教法，比丘僧人聚为僧伽，愿僧伽赐给当今吉祥！愿成为尊胜皈依处之诸宝，施护佑于人主你，使你在此常时忧苦之尘世，离一切忧俱而安住！愿诸宝使你摧毁一切敌手，使你享寿量福德，愿你不犯过错而常时恩育众生！愿你以救护世间之福，增益自身福德，消除自他之非福，而使众生常享福德。愿众生以欢笑和歌声，赞颂所有福德是你之福德，愿诸佛子以悦耳之声，颂扬你利益他人之功德！　　为赞颂你以福德而积聚福德之吉祥，洛追坚赞贝桑布撰此祝辞，于阳土虎年（公元1278年）新年寄献。

其二十三

祈愿各方诸时俱得吉祥之吉祥祝辞。顶礼所有佛陀及菩萨！顶礼赐给增上恩德、解脱之福德及吉利之上师，为皇帝赞颂吉祥！　愿无畏怖世间之导师释迦牟尼及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿东方具宝世界之导师宝生佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿南方无忧世界之导师无忧佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿西方寂静世间之导师宝光佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿北方殊胜世界之导师大宝佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿东北方等持世界之导师持象大师及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿东南方菩提藏世界之导师莲花大师及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿西南方无尘世界之导师日光佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿西北方应化世界之导师宝伞佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿下方莲花世界之导师莲花佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！愿上方色喜世界之导师喜德佛及其所有佛子、弟子常时赐给吉祥！此外，愿过去出世之佛陀、现今住世之佛陀、将来出世之佛陀赐给常时吉祥！如是赞颂三世十方佛陀吉

祥，愿佛王皇帝及皇子、后妃、诸王、社稷等常时吉祥！愿诸违碍相背之事自息，教法富足圆满，所有器物丰足，愿诸天神常时护佑！　　为自阴土兔年（公元1279年）新年开始常时利乐平安之故，八思巴于阳土虎年十月七日在吉祥萨迦大寺撰写此吉祥祝辞，寄献于大皇帝驾前。

其二十四

赞颂吉祥之祝辞。顶礼所有佛陀及菩萨！佛法之王看顾世间，以大慈悲利益世间，为引导世间而住于十方，愿诸佛赐给当今吉祥！现证于佛法之海，依慈悲之海作净行，指引如海聚集之众生，愿诸菩萨赐给当今吉祥！因宿世之慈悲而发大菩提心，以大慈增广慈悲坛城，愿弥勒菩萨赐给当今吉祥！救护众生离畏怖而依止功德，具无双之智慧宝藏，愿地藏菩萨赐给当今吉祥！以虚空般广大之见除一切盖障，自除盖障亦为他人除盖障，愿除盖障菩萨赐给当今吉祥！具普贤之愿心，以普贤视诸法，以普贤利众生，愿普贤菩萨赐给当今吉祥！以无双智慧金刚之法力，摧毁一切邪魔之坛城，努力于守护诸佛子，愿金刚手菩萨赐给当今吉祥！对众生慈悲而为慈悲之主，因慈悲救护众生之故，闻其名即能增益安乐，愿观世音菩萨赐给当今吉祥！精通诸法如虚空广大，又如虚空心底洁净，成为诸法之宝藏，愿虚空藏菩萨赐给当今吉祥！集摄诸佛智慧于一身，成为诸佛子之主尊，赐给众生智慧与学识，愿文殊菩萨赐给当今吉祥！此外，祈愿诸佛子、赐教与未赐教之诸尊胜上师、所有护法护世间神赐给当今吉祥！本人撰写如此珍奇之吉祥祝辞呈献于皇帝皇子驾前，愿由此善业使教法之根本皇帝陛下身体康健长寿如须弥山！　　为自阳铁龙年（公元1280年）新年起大皇帝父子及社稷利乐平安之故，八思巴于阴土兔年十一月十五

日在吉祥萨迦寺写就并寄献。

二

从写作年代上，我们可将这24篇吉祥祝辞分为两部分，即忽必烈即帝位并封八思巴为国师的公元1260年以前的4篇和这以后的20篇。

忽必烈与八思巴的交往开始于公元1251年6月忽必烈之兄蒙哥汗继蒙古大汗位之后。蒙哥汗即位后即"命皇弟忽必烈领治蒙古、汉地民户"，"尽属以漠南汉地军国庶事"[①]。据《汉藏史集》和《红史》记载，忽必烈听说萨迦班智达住在凉州的消息，遣使召请，萨迦班智达以年老未赴，而由八思巴随阔端之子蒙哥都去汉地，与忽必烈相见于六盘山，忽必烈大喜，赠给凉州蒙古骑兵一百，留下八思巴，结为施主与福田。[②] 据《萨迦世系史》的记载，八思巴于牛年（公元1253年）应忽必烈召请至王府，与忽必烈讲论教法，在忽必烈的王妃察必的支持下，达成听法人少时由八思巴坐上座、诸王臣民集会时由汗王坐上座、吐蕃之事听八思巴之教不经过八思巴不下诏令、其余大小事务八思巴不加干预的协议，八思巴向忽必烈夫妇传授了萨迦派的密宗灌顶，与忽必烈结为施主与福田的关系。次年，[③] 忽必烈进兵云南大理，八思巴准备按萨迦班智

① 《元史》宪宗本纪、世祖本纪。

② 班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第325—326页；蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981年版，第48页。

③ 按此处记载可能是依据西藏以十一月一日为岁首的历法，汉文史料记载忽必烈于丑年（牛年）十月降摩些、十一月降白蛮、十二月入大理，按藏历算法十一、十二月已入虎年即寅年，故藏汉文记载仍然相符。

达的遗嘱回萨迦从伍由巴大师受比丘戒，八思巴行至朵甘思地方，从商客口中听到伍由巴已去世的消息，于是中途折回，投奔从征大理军中返回的忽必烈，一起前往汉地。[①] 就在此年夏天，忽必烈赐给八思巴一份称为《藏文诏书》的褒护藏地方寺院和僧众的诏书，这可以说是第一次用文书的形式确认了萨迦派和忽必烈的政治关系。[②] 正是在这种情况下，八思巴于1255年新年之时为忽必烈写了第一篇新年吉祥祝辞。在以后的几年中，八思巴除1255年夏天曾到河州附近从涅塘巴·扎巴僧格等人受比丘戒以外，一直跟随忽必烈住在今山西、河北省北部的桓州、抚州之间，并在1257年夏天受忽必烈支持朝拜汉地的佛教圣地五台山，在1258年春夏之交在开平府（即后来的上都）参加忽必烈奉蒙哥汗之命主持的释道两教的教程辩论。[③] 前四篇新年吉祥祝辞正是这一时期八思巴与忽必烈交往的真实记录。

当时忽必烈的身份是皇弟，是开府漠南的亲王，在他的周围聚集了不少儒人谋臣和汉人世侯，吸收了不少汉族封建统治者治理国政的经验，是蒙古皇室中主张推行汉法以治理汉地、统一天下的主要代表人物。他心怀大志，“思大有为于天下”，但是在当时蒙古皇室中他处于颇为艰难的地位，由于近臣的鼓动，蒙哥汗将他从征云南军中召回，实际解除了他的兵权，接

① 达钦阿美夏·昂旺贡噶索南：《萨迦世系史》，民族出版社，1986年版，第151—168页。

② 此诏书及八思巴与其弟子写的赞颂见《萨迦世系史》，民族出版社，1986年版。第162—167页。笔者所译汉文见《西南民族学院学报》1985第1期：《与八思巴有关的几份藏文文献》。

③ 见八思巴文集中的题记及汉文大藏经《至元辨伪录》，参见拙文《八思巴年谱》，载《世界宗教研究》1985年第4期。

着蒙哥汗又派人到他的属地会计财赋，大加钩考，使他们兄弟间关系紧张。[①] 在这种情况下，忽必烈除依靠谋臣的策划争取与蒙哥汗搞好关系外，精神上也寄托于宗教的护佑。八思巴在这种情况下投奔忽必烈，以萨迦教主的身份为他灌顶、祈祷，实际是以佛教的名义对忽必烈表示支持，自然会得到忽必烈的赏识和信奉。正因为如此，忽必烈不惜降下王者尊严，在听法时甘居下座，向年仅二十出头的八思巴顶礼膜拜。八思巴以卓越的才识，也很能了解和迎合忽必烈的心理，他在吉祥祝辞中一再称忽必烈为人主，皇子菩萨，祈愿他的权势如大海，如须弥山，祈愿他胜于各方，像毗沙门一样富足，像转轮王一样战胜各方，祈愿佛、菩萨、护法神等保佑忽必烈诸事成功。这种宗教上的鼓励和慰藉，正是忽必烈所需要的，同时由于八思巴的忠实追随和广博的学识，使得他受到忽必烈的极大信任和尊崇。

八思巴在此之前已经与蒙哥汗有了联系，1251年蒙哥汗在派人到西藏括户（清查户口）时曾要在凉州的新继任萨迦教主的八思巴派人协助，八思巴也确实派人前往。[②] 那么为什么八思巴不给蒙哥汗写新年祝辞而给忽必烈写呢？这里面的原因大约有以下几点：一是八思巴这几年中一直在忽必烈左右，与忽必烈关系密切而未去蒙哥汗居住的漠北。二是蒙哥汗在治理西藏的办法上改变了阔端的倚重萨迦派的做法，将西藏分封给他的几个兄弟，他自己领有止贡派，将蔡巴派封给忽必烈，将

---

① 《元史》卷四，世祖本纪一。

② 见八思巴所写《萨迦班智达去世时八思巴致乌思藏高僧大德的信》，载《萨迦五祖全集》第十五函三二〇页，笔者的汉文译文见《西南民族学院学报》1985年第1期：《与八思巴有关的几份藏文文献》一文。

帕竹派封给旭烈兀，作为份地，这几个蒙古皇子也分别与各派结成施主与上师的关系。[①] 这样，在蒙哥汗在位的时期，他倚重的是止贡派，而与蒙哥汗关系密切的皇弟阿里不哥与噶玛噶举派的教主噶玛拔希关系密切，噶玛拔希还应蒙哥汗召请到达漠北，活动于蒙哥汗的宫廷之中。[②] 蒙哥汗在佛教方面倚重汉僧海云和克什米尔僧那摩，前后以海云掌释教，封那摩为国师。[③] 另据当时到达蒙哥汗宫廷的法国天主教士记载，蒙哥汗除笃信蒙古传统的萨满教外，在宗教上按成吉思汗的惯例对也里可温教、道教、佛教、伊斯兰教都优容信奉，不过因为其母亲和妃子信奉基督教，他对基督教似乎更感兴趣。[④] 这些因素决定八思巴不可能与蒙哥汗有更为密切的关系。第三，当时虽然在蒙古大汗和诸王的宫廷中已有各种朝会活动，蒙哥汗曾于"八年戊午（土马午）春正月朔，幸也里本朵哈之地，受朝贺"，"九年己未春正月乙巳朔，驻跸重贵山北，置酒大会"，但蒙哥汗"性喜畋猎，自谓遵祖宗之法，不蹈袭他国所为"[⑤]。他的宫帐迁徙无定，正旦朝贺似乎还未形成制度。而忽必烈在开平筑宫室居住，左右又有一班儒臣规划，他仿内地历朝制度，每年正旦受臣下祝贺，这就使八思巴在这几年中给忽必烈写新年祝辞而未给蒙哥汗写新年祝辞。

---

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社，1981年藏文版，第89—91页。参见笔者与史为民所写《蒙哥汗时期的蒙藏关系》，载中国蒙古史学会编《蒙古史研究》第一辑，内蒙古人民出版社，1985年版。

② 《红史》，第89—91页。

③ 《元史》卷三，宪宗本纪，卷一百二十五，那摩传。

④ 见吕浦泽、周良霄注：《出使蒙古记》中的《鲁不鲁乞东游记》，中国社会科学出版社，1983年版。

⑤ 《元史》卷三，宪宗本纪。

公元1257年冬，忽必烈入觐蒙哥汗，兄弟释嫌，议定次年分道攻南宋。1258年冬天忽必烈由开平起兵，从东道攻宋，直到1260年3月才返回开平，所以1259年（阴土羊年）和1260年（阳铁猴年）没有举行新年朝会，故这两年没有八思巴给忽必烈的新年吉祥祝辞。

1259年7月，蒙哥汗在进攻南宋的军中病死于四川合山钓鱼山。忽必烈从东道军中返回。于1260年4月在开平宣布即蒙古大汗位，建元中统，同月，阿里不哥也在和林宣布即蒙古大汗位，兄弟间发生汗位之争。八思巴在这场斗争中自然是支持忽必烈的，当年12月，忽必烈在击溃阿里不哥的主力后返回燕京近郊，封八思巴为国师，授予玉印，统释教。1261、1262、1263年数年中八思巴活动于开平和中都（今北京），而忽必烈多住于开平，1264年新年祝辞题有“遥寄”之语，当是八思巴由中都寄送开平忽必烈处。在这期间忽必烈为加强对西藏的治理以及为八思巴回萨迦做准备，派遣一位名叫达门的官员携带诏书和八思巴的法旨入藏。沿途根据道路及物产供应情况设置驿站，总计在脱思麻设七个大驿站，在朵甘思设九个大驿站，在乌思藏设九个大驿站，驿路经藏北草原直通到萨迦。[①] 1264年5月，忽必烈赐给八思巴一份珍珠诏书，宣布皇帝从八思巴接受了灌顶，封八思巴为国师，任命他统领僧众，要僧众听从八思巴的法旨，依照教律修习。[②] 这份珍珠诏书大约是忽必烈派八思巴回萨迦处理地方事务时作为拥有皇帝承认的宗教权力的凭证。当年夏天，八思巴与受封为白兰王的同母

① 《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第273—276页。

② 珍珠诏书的全文见《萨迦世系史》，民族出版社，1986年版，第160—162页。

弟恰那多吉离大都返回萨迦，于年底到达拉萨，故有在拉萨大昭寺撰写1265年的新年吉祥祝辞寄送忽必烈之事。当年春天，八思巴回到萨迦，但是仍与忽必烈保持着密切联系，据《元史·方技传》记载，忽必烈命尼泊尔派工匠80人来西藏建黄金塔，其中有阿尼哥，塔成后拜八思巴为师，后又随八思巴入朝为官，在上都和大都建寺庙佛像，成为中尼文化交流的先驱。① 又据八思巴文集中的记载，忽必烈父子于次年在大都建成佛塔，八思巴奉旨于5月14日在萨迦写成赞颂诗进献。加上在萨迦为1266、1267年新年所写的祝辞，可以说明当时从萨迦到大都的驿路的确把西藏与元朝中央在政治上连接起来。

1267年夏天，忽必烈召请八思巴回朝的使者到达萨迦，八思巴即于6月动身。但7月八思巴之弟白兰王恰那多吉暴卒，八思巴须在途中处理若干事务，所以在10月才到达拉萨北面的达木（即当雄），故有1267年11月在达木地方书写1268年新年祝辞寄献忽必烈之事。②

公元1269年年底，八思巴到达大都，忽必烈派皇太子真金率后妃、大臣等以安设珠宝璎珞装饰的宝座的印度大象和伞盖、经幢、鼓乐等接入宫中。③ 八思巴这次在朝廷居住的时间

---

① 《元史·方技传》说中统元年命帝师八思巴建黄金塔于吐蕃，阿尼哥与尼泊尔工匠来，会见八思巴，次年塔成，八思巴劝阿尼哥与他一起入朝。但中统元年到四年八思巴都在朝廷，故中统元年应是至元元年之误。

② 关于八思巴入朝途中路经当雄时的情形。可参看《萨迦世系史》，第175—211页所收的噶当派僧人南喀本的记载。另外，德国波恩大学出版的《西藏历史文献丛书》第三部即狄特·舒的《西藏印谱学》中收有八思巴1267年10月在当宁地方书写的一份法旨，可与此印证。参见笔者与祝启源合写的《读八思巴的一件法旨》，载《西北史地》1986年第一期。

③ 《萨迦世系史》，第212页。汉文《八思巴行状》将八思巴生年由1235年误为1239年，故将八思巴此次抵京的时间误为至元十一年（公元1274年）年底。

并不太长，到1271年夏初就离大都去临洮，不过停留了一年多的时间，但这期间却有几件很重要的事发生。一是八思巴于1269年献上奉命制作的蒙古新字，即后世所说的八思巴字，忽必烈立即下诏颁行于天下，诏书中说："朕惟字以书言，言以纪事，此古今之通制。我国家肇基朔方，俗尚简古，未遑制作，凡施用文字，因用汉楷及畏吾尔字，以达本朝之言。考诸辽、金以及遐方诸国，例各有事，今文治寖兴，而字书有阙，于一代制度，实为未备。故特命国师八思巴创为蒙古新字，译写一切文字，期于顺言达事而已。自今以往，凡有玺书颁降者，并用蒙古新字，仍以其国字副之"①。其实，八思巴创制的蒙古新字在当时的意义并不止于顺言达事而已。虽然忽必烈改国号为大元是在公元1271年，但各项制度朝仪的建立则在前数年中即已进行，其中创制一种新的可以为治下各族使用的文字被看作是有关树立国威的大事。蒙古新字一创制，忽必烈就把它用在封建统治者认为关系国运皇统的太庙祭祀上，《元史》卷七十四、祭祀三记载："(至元）六年冬，时享毕，十二月，命国师僧荐佛事于太庙七昼夜，始造木质金表牌位十有六，设大榻金椅奉安祏室前，为太庙荐佛事之始。七年十月癸酉，敕宗庙祝文书以国字。"又载："六年十二月十八日，国师奉旨造木质金表牌位十有六，亦号神主。设大榻金椅位，置祏室前。帝位于右，后位于左，题号其面，笼以销金绛纱。"这就是说，八思巴一到大都，就作为佛教领袖主持了第一次以佛教仪式祭祀皇室祖先的活动，并奉命制作皇室祖先的牌位，这反映了忽必烈对八思巴在宗教上信奉和倚靠的程度。至元七年（公元1270年）忽必烈又下令"设诸路蒙古字学教授"，次

① 《元史》卷二〇二，列传第八十九，释老。

年又“诏天下兴起国字学”①。可以说是用全力推行八思巴字。第二件大事是升号八思巴为帝师，1270年八思巴再次向忽必烈传授密宗灌顶，忽必烈将西夏王的玉印改制为六棱玉印赐给八思巴，并敕封八思巴为“皇天之下、大地之上、梵天佛子、化身佛陀、创制文字、护持国政五明班智达八思巴帝师”。赐黄金百锭、白银两千锭、绸缎四万匹。② 这是元朝帝师制度的开始。第三件是八思巴作为忽必烈的帝师、负责管理佛教僧人和吐蕃事务的机构——总制院的最高负责人，在大都写了《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪轨》，此文由高僧胆巴译成汉文，由忽必烈于1280年下令刻版印五百部颁降诸路僧人③，这是以当时西藏各派通行的戒律和仪轨来统一全国的僧人受戒事务。另外，1270年2月，“以帝师八思巴之言，于大明殿御座上置白伞盖一，顶用素段，泥金书梵字于其上，谓镇伏邪魔护安国刹”。后来发展成为一种规模巨大的宗教活动，“自后每岁二月十五日，于大明殿启建白伞盖佛事，用诸色仪仗社直，迎引伞盖，周游皇城内外，云与众生祓除不祥，导迎福祉”。这种仪式从正月十五日即开始准备，参与其事的有宣政院、中书省、枢密院，参加人员有作为皇帝禁卫军的八卫和殿后军的兵士，宣政院管辖的三百六十所官寺的僧人，教坊司提供的乐队，兴和署提供的妓女杂扮戏队，祥和署提供的杂把戏队，仪凤司提供的汉人、回回、河西三色细乐队，还有大都路提供的一百二十队社火。在人数上仅僧人一项即上万人，而且“凡执役者，皆官给铠甲袍服器仗，俱以鲜丽整齐为尚，珠玉金绣，

① 《元史》卷七，世祖本纪四。

② 《萨迦世系史》，第212—213页。

③ 《历代佛祖通载》。

装束奇巧，首尾排列三十余里”。另外还有“礼部官点视诸色队仗，刑部官巡绰喧闹，枢密院官分守城门，而中书省官一员总督视之”。参加游行的有皇太子、帝师，而皇帝及后妃、公主等于玉德殿门外，“搭金脊吾殿彩楼而观览焉”，“都城士女，闾阎聚观”[①]。真可以说是以佛教活动调动了朝野上下，显示了帝师地位的崇高。

另外，这一时期忽必烈依靠刘秉忠、许衡等人制定朝仪，将各种礼仪制度化。当时八思巴正好在大都宫廷，他是否参与了这项工作，史无明载，但从“正衙朝会，百官班列，而帝师抑或专席于坐隅。且每帝即位之始，降诏褒护，必敕章佩监络珠为字以赐”[②]，以及“累朝皇帝先受佛戒九次，方正大宝”[③]的记载看，元朝的朝仪中尊崇西藏佛教僧人是重要内容之一，可能与八思巴不无关系。元朝的《元正受朝仪》即新年元旦时皇帝接受臣下祝贺新年的仪式中，有一个内容即是宣读臣下祝贺的表章，“礼部官押进奏表卓、礼物二案至横阶下，宣礼物舍人进读礼物目，至第二重阶。俟进该表章官等，翰林国史院属官一人，至宇下齐跪。宣表目舍人先读中外百司表目，翰林院官读中书省表毕”，“僧、道、耆老、外国蕃客，以次而贺”[④]。也就是说，百官向皇帝祝贺新年的表章，要在元旦这一天当着皇帝的面宣读。《元文类》中收有《贺正旦表》及《贺正旦笺》七篇，当为儒臣们向皇帝祝贺新年的文章，若与八思巴的新年吉祥祝辞比较，确有儒家与佛教异曲同工之感。

---

① 《元史》卷七十七、祭祀六。

② 《元史》卷二〇二，列传第八十七，释老。

③ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二。

④ 《元史》卷六十七，礼乐一，《元正受朝仪》。

至元十一年（公元 1274 年）三月，八思巴在皇太子真金率军护送下离临洮动身回萨迦，《元史·释老传》说：“十一年，请告西还，留之不可，乃以其弟亦怜真嗣焉。十六年，八思巴卒，讣闻，赙赠有加”。其他汉文史料对八思巴离大都后的情形很少记载，《八思巴行状》中只是说。“时则天兵飞渡长江，竟成一统，虽主圣臣贤所致，亦师阴相之力也”。实际八思巴虽然离开朝廷，仍与忽必烈保持密切联系。八思巴一路上为皇太子真金讲说佛法，并将所讲的内容汇集成册，这就是著名的《彰所知论》，后来由八思巴的弟子沙罗巴译成汉文，收入汉文大藏经中。1275 年 8 月，八思巴行至马尔康地方的卓木多寺，听到元军渡江顺利，临安不日可下的消息，专门写了《贺平江南表》向忽必烈祝贺完成统一大业。八思巴还为忽必烈及其儿子忙哥剌、真金等写造佛经题写赞语，与西平王奥鲁赤、阔端之子启必帖木儿等也有书信往还。特别是阴火牛年（丁丑，公元 1277 年）元月，由八思巴发起，在后藏曲弥仁莫举行有前后藏各地僧人参加的大法会，皇太子真金以其父忽必烈的名义担任施主，给与会的七万僧人每人布施黄金一钱，袈裟一套。[①] 这样大规模的法会，在西藏佛教的历史上可以说是空前的，忽必烈和真金支持八思巴举办这样的法会，正是要向西藏佛教各派僧俗人众表示蒙古皇室与八思巴及萨迦派的亲密关系。在这种情况下，八思巴虽然离开了朝廷，仍每年写吉祥祝辞向忽必烈祝贺新年，就是在情理之中的事了。

还有一点需要在此附带说明，前些年中国和意大利合拍了一部彩色宽银幕电影《马可·波罗》，这部电影在世界上产生了较大的影响，它在记述意大利与中国古代交往的友好使者马

① 《汉藏史集》，第 328—329 页。《萨迦世系史》，第 215—216 页。

可·波罗的事迹以及描绘元代中国的各种风土人情方面是成功的，但影片中出现的身穿袈裟、操纵朝政的帝师八思巴的形象则是完全不合历史事实的。马可·波罗与其父亲是公元1271年11月从意大利的威尼斯动身来中国的，直到1275年5月才到达上都忽必烈的宫廷。而八思巴1271年就离大都赴临洮，又于1274年从临洮动身回萨迦，从此再未回过朝廷，因此马可·波罗根本不可能见到八思巴，更不可能会有什么交往。

三

在八思巴的新年吉祥祝辞中，还涉及历法的问题，需要做一些探讨。

对于藏族在吐蕃王朝时期的历法，目前还缺乏深入的研究，但据《新唐书·吐蕃传》："其四时以麦熟为岁首"；《旧唐书·吐蕃传》："不知节候，麦熟为岁首"的记载，有的学者推测吐蕃王朝以阴历四月即季春月的朔日为岁首[①]，有的认为是以阴历六七月间麦熟时为岁首。[②] 而《西藏风土志》说："据文字记载，公元前一百多年，西藏便有自己的历算法，当时是以月亮的圆、缺、朔、望来计算月份的，运算很简单。那时的新年初一，相当于现在的藏历十一月一日，这就是苯教的历法。""直到现在，日喀则地区一些地方，也还按照这种推算法过年。"[③] 而《藏历原理研究》一文则说："敦煌发现的古藏文

---

① 山口瑞凤：《西藏史料中的历史纪年法》，钟美珠译，载中央民族学院藏族研究所编《藏族研究译文集》第一集。

② 陈元金：《藏族古代曾以麦熟为新年》，载《西藏研究》1983年第一期。

③ 赤列曲扎：《西藏风土志》，西藏人民出版社，1982年版，1985年第二次印刷本，第152页。

历史文书里的大事纪，止于公元764年，已是金城公主进藏50多年以后了，但纪年是用十二生肖，而未用五行、天干，而且只记四季，没有区分孟、仲、季或月份。到9世纪的唐蕃会盟碑上才开始见到使用干支纪年和四季分孟、仲、季的纪月法。可见汉族夏历对藏历是有影响的。”① 这是对吐蕃王朝时期藏族历法的不同认识。

到公元11世纪，藏族普遍采用了时轮历，以六十年为一个胜生周（饶迥），并以五行和十二生肖配合纪年，并以公元1027年阴火兔年为第一饶迥的开始。在纪月上则采用月圆时月亮在二十七宿中的哪一宿而命名，分别命名为角宿月（相当于夏历三月）、氐宿月、心宿月、箕宿月、牛宿月、室宿月、娄宿月、昴宿月、嘴宿月、鬼宿月、星宿月、翼宿月。但在岁首的置法上似乎各派有所不同。《藏历原理研究》一文引用隆都喇嘛的说法，分为七种，分别相当于夏历的：

1. 三月初一，即以角宿月为岁首。
2. 正月初一，即以星宿月为岁首。
3. 十二月初一，即以鬼宿月为岁首。
4. 十一月初一，即以觜宿月为岁首。
5. 十月十六。
6. 九月十六。
7. 八月十六。

这种岁首不同的情况，使同一时间在不同教派的记载中可以分属两个不同的年度。如八思巴于公元1267年藏历昴宿月到达达木地方，噶当派僧人南喀本记述此事时说：“（八思巴）羊年生人，于33岁时，按照萨迦派的算法还未翻过年来，即

① 黄明信、陈久金：《藏历原理研究》，载《西藏研究》1981年创刊号。

阴火兔年的昴宿月五日到达达木。”也就是说，这时按萨迦派以觜宿月为岁首算，还是阴火兔年，而按噶当派的算法已是次年即阳土龙年的昴宿月了。

到了元朝，因为朝廷是使用夏历，以星宿月即夏历的一月一日为岁首，所以八思巴在写新年祝辞时必须按以星宿月一日为新年来计算时间，但在题记时有时仍用萨迦派的历法，故出现了第十二篇祝辞题记中的：

“为阳土龙年新年吉祥之故，撰写以上吉祥祝辞，寄献皇帝皇后及皇子驾前。于阳土龙年十一月（觜宿月）在达木地方书写。”

这里前一个阳土龙年新年是按朝廷的历法，以星宿月初一为岁首，而后面的阳土龙年觜宿月则是按萨迦派的算法以觜宿月初一为岁首，所以阴火兔年的觜宿月已进入阳土龙年。否则就无法理解为什么在阳土龙年的十一月为阳土龙年的新年写祝辞。

另外，八思巴的新年吉祥祝辞题有书写日期的有以下几处：

第十二篇：1267 年 11 月在达木地方书写 1268 年的新年吉祥祝辞。

第十六篇：1271 年 12 月 10 日在临洮城书写 1272 年的新年吉祥祝辞。

第二十篇：1275 年 11 月 14 日在卓木多寺写 1276 年的新年吉祥祝辞。

第二十一篇：1276 年 12 月 25 日在萨迦寺写 1277 年的新年吉祥祝辞。

第二十三篇：1278 年 10 月 7 日在萨迦寺写 1279 年的新年吉祥祝辞。

第二十四篇：1279年11月15日在萨迦寺写1280年的新年吉祥祝辞。

从这些题记看，当八思巴在外地时，新年吉祥祝辞都是提前写好，通过驿站传送，于元旦前送到忽必烈的宫廷。按日期算，从临洮到大都要提前20天，从朵甘思到大都要提前40天，从萨迦到大都要提前一个半月到两个月。只有第二十一篇仅提前五天，从萨迦到大都五天之内是不能赶到的，这可能是因为1276年是闰年而汉藏历闰置不同所造成的。1276年汉历是闰三月，按山口瑞凤的说法，1276年藏历也是闰年，不过他认为是闰十月。[①] 而按八思巴的题记，此年藏历似乎应是闰十二月，这样八思巴在12月25日写新年吉祥祝辞，到汉历星宿月初一之间加上闰十二月还有35天，还有按时送到大都的可能。这说明尽管按计算1276年应在十月置闰，但实际上可能是在十二月置闰。

无论如何，八思巴为按照元朝的朝仪于夏历正月初一向皇帝祝贺新年，引进了以星宿月初一为岁首的历法，这在藏历的发展史上是一件大事。由此再进一步，即是以星宿月为一月、以鬼宿月为十二月的数字记月的方法，藏历称这种记月法为“霍尔达”，意为蒙古月，大概就是由于它是从元朝传来的缘故。一些学者认为“霍尔达”记月法是八思巴引进的，反映了八思巴在藏、汉历法交流中所做出的重要贡献。

原载《甘肃民族研究》，1986年第4期、1987年第1—2期

① 山口瑞凤：《西藏的历学》，金连缘译，载中央民族学院藏族研究所编《藏族研究译文集》，第一集。

夏鲁的元朝帝师法旨

意大利学者杜奇在他1949年出版的《西藏画卷》中公布了他于20世纪30年代在西藏夏鲁收集到的藏文历史资料，并称之为夏鲁文书，在同一书中杜奇还将《夏鲁世系》译成英文。1980年7月中国社会科学院民族研究所铅印了李有义、邓锐龄先生翻译的《西藏画卷》第一卷开头部分，题名为《西藏中世纪史》，提到了杜奇收集的夏鲁文书。1985年7月，中国社会科学院民族研究所历史室和西藏自治区历史档案馆联合铅印的《藏文史料译文集》收入了陆莲蒂、孟庆芬译的《元朝十一篇藏文帝师法旨》，其中有七篇为元朝帝师颁赐给夏鲁的法旨，但是未做详细考释，也未公布藏文原文。1986年8月，西藏人民出版社出版的西藏自治区社会科学院和中央民族学院藏族研究所选编的《中国西藏地方历史资料选辑》(藏文)，第241—252页收入了八篇帝师法旨和元顺帝迎请布敦·仁钦朱的诏书的藏文原文，其中有七篇为元朝帝师赐给夏鲁的法旨，似即陆、孟二位所译的夏鲁的帝师法旨的底本。《中国西藏地方历史资料选辑》将这七篇法旨按年代排列，使之更加清楚。1983年5月西藏人民出版社出版了觉囊·多罗那它所著的《后

藏志》，1987年7月又出版了格桑、杰布著的《夏鲁寺简介》。1987年6月中央民族学院科研处铅印的《藏学研究》收有桑珠根据杜奇的英文译文译成汉文的《〈夏鲁世系史〉译注》。这些资料的公布和出版，对翻译和研究颁赐给夏鲁的元朝帝师法旨并了解元代夏鲁万户的地位和作用提供了很大的便利。笔者在1982年曾与仁庆扎西合写《元朝帝师制度述略》，发表于《西藏民族学院学报》1983年第1期上，并一直注意元朝帝师的各种法旨，所以在本文中利用《中国西藏地方历史资料选辑》一书所录的帝师法旨藏文原文及上列资料，对夏鲁的元朝帝师法旨做一些探讨，顺带也涉及元朝在西藏设置的万户问题，以就教于各方面的专家。

一、帝师意希仁钦1290年颁给夏鲁万户长官布贝的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ ye shis rin chen ti shrivi gtam/

mgon po dpal gyis sngar shes pavi mi dpon dang/ mi sde rgan pa dang/ mi sde rnams la bzlo ba/ khyed rnams kyi mgo lung la/ gong nas/ mgon po dpal la gser yig dang/ vjav sa gnang nas bskos pavi lugs bzhin/ khyed thams cad kyis mgon po dpal gyi ngag la nyan la/ bros thor dang vjus vkhor ma byed par/ rang rang gi yul du sdod la/ khrims kyi bya ba rnams dus la sleb par bsgrubs/ mgon po dpal gyis kyang nged bskos pa yin zer nas/lugs med pavi bya ba ma byed par thams cad nye rings med pavi sgo nas legs par skyongs bzlas nas vdzin rgyuvi yi ge byin pa yin/

stag lo zla ba bdun pavi tshes gcig la/ pho brang chen po shang tor bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里[①]，帝师意希仁钦之法旨[②]：

晓谕官布贝自来管领之官人、俗人村落之干巴[③]及俗人百姓们：

朝廷赐给官布贝金册和诏书，委任他为你等之首领，你等全体人众要依此听从官布贝的言语，不准逃散和施行欺诈，各自居住自己地方，按时完成法度规定之诸事。官布贝亦不得口称“我是受委任之人”[④]，而行非法之事，对全体人众要不分亲疏善为护持。颁给此执把的文书。

虎年七月一日在上都大殿所写文书。

①法旨开头一句藏文作 rgyal povi lung gis，根据山东长清县大灵岩寺的《管着儿咸藏大元国师法旨碑》，此句在元代对译为“皇帝圣旨里”。常凤玄先生解释说“‘皇帝圣旨里’的‘里’字，在元代白话中表示‘奉到’、‘遵照’，在藏文碑中为具格 gis”，又说“圣旨后的‘gis’，为藏文的具格，表示施动格，使全句表示‘钦命’、‘敕封’”。（《元代法旨碑四种》，载《中国民族关系史研究》，中国社会科学出版社，1984 年 12 月版，第 514、517 页。承常先生 1986 年 8 月在拉萨惠赐此书，十分感谢。）陆莲蒂、孟庆芬的译文（以下简称陆、孟译文）作“奉皇帝圣旨”，与常先生意见同。这样译虽然大致不错，但仍有不够精当之处。因为“奉皇帝圣旨”使人觉得似乎是奉到皇帝专门的圣旨后颁发的法旨，似乎帝师只是在接到皇帝的指示后才发布法旨。其实仔细分析这些藏文法旨，有许多并不是奉到某件圣旨才颁发的，而是由帝师单独颁发的。常先生在

《元代法旨碑四种》中已对这个问题做了很好的探讨，他说："汉文元代白话圣旨的起首部分，通常写作'长生天气力里，大福荫护助里'，有时写作'上天眷命'。如果译成文言，就是'奉天承运'。""皇帝的圣旨之外，元代还颁发过皇太后、皇后或妃子的懿旨，以及皇太子或诸王的令旨。……懿旨、令旨和法旨的起首句均为'皇帝圣旨里'，亦即'奉皇帝圣旨'的元代白话，有这一主题，才能说明其具有权威性。"顺着这一思路分析，可以认为圣旨起首部分的"长生天气力里，大福荫护助里"（藏文译作 tshe rings gnam gyi she mong las bsod namg chen povi dpal la bsten nas，见《红史》民族出版社铅印本 149 页）是说皇帝是依仗上天的福德进行统治发布诏令，帝师法旨和后妃诸王懿旨令旨起首部分的"皇帝圣旨里"则是说帝师、后妃诸王是凭仗皇帝的授权而发布命令的。rgyal povi lung gis 的"gis"与 bsod nams chen povi dpal la bsten nas 的 bsten nas 是一个意思，都是"凭仗"、"依靠"之意，所以汉文都对译为"里"。因此我认为还是仍然译成"皇帝圣旨里"，能更准确地保留它的含意。

关于帝师法旨，常先生进一步指出："汉语中的法旨，指的是一代宗师对本门信徒就其教门事务或祈禳活动所作的指示，此前对法旨的称述，通常见诸道教，即使在元代建国以前（常先生之意似乎是说蒙古汗国时期），最初所能见到的也是道教的法旨。""本文提到的元代法旨，更具体到由帝师所赐的法旨，与此前的法旨相较，则有两大不同特点。第一，元代法旨具有与圣旨、懿旨、令旨等一致的权威，晓谕的对象是所在地方的各级文武官员和僧、道、景、回等各教派信徒以及老百姓，晓谕的内容是保护承受法旨之人及其所驻锡寺院的财产和权益，任何人等不得有违。法旨不同于圣旨、懿旨和令旨，后

三者都是由皇室颁发，而法旨则是由非皇室成员的帝师颁发；帝师可以在宗教信仰上为帝王之师，但不应干预世俗政事。法旨之具有法律效力，是由元代帝师所独具的特殊政治地位所决定的。建立元代国号的世祖忽必烈（薛禅皇帝）即位之后，尊崇佛教，从师受戒，尊西藏萨迦教派领袖八思巴为帝师（1260年封国师，1270年升号帝师），又在中央设立宣政院（1264年建置时名总制院，1288年改名宣政院），掌管全国佛教事宜和藏族地区军政事务，诏命帝师兼领宣政院事。从此，帝师既为天子之师，又复兼领中央机构事务，'帝师之命与诏敕并行于西土'，这就是元代帝师法旨得以与皇室各类旨书共同具有法律权威之由来。第二，元代法旨除可单独颁发之外，从元代汉文白话碑中还可以看出法旨经常是与皇帝圣旨、后妃懿旨、诸王令旨等一同颁发的。这从法旨与各类旨书相同的内容本身，看出其与各类旨书具有同样的权威性。”这已经说得很清楚，法旨的法律效力是“元代帝师所独具的特殊政治地位”所决定的，反过来看，从帝师法旨“与诏敕并行于西土”的法律效力，不也正说明帝师“独具的特殊政治地位”吗？至于元代帝师的政治地位，可探讨的东西还很多，也存在重大的分歧，但笔者认为从帝师法旨与圣旨、懿旨、令旨有相等的权威这一事实，说明元朝皇室起码是将帝师当作宗室诸王看待的，这在封建社会之中，自然不会是一个空头名义，其具体的内容，还需进一步说明。有的论者将元朝对西藏的治理简单地归结为乌思藏宣慰司和十三万户，否认元代西藏存在萨迦政权，否认帝师对整个藏族地区有管辖权，甚至认为萨迦只是十三万户中的一名普通成员，与其他万户地位相同，“乌思藏十三万户作为元朝中央政府在乌思藏建立的地方行政机构大体上与中原汉地的行政体制相一致”，这显然是对复杂的历史进程加上一个简单

的解说，似乎简捷明了地得出了结论，其实距离真正弄清问题还相差甚远。

(2) 法旨，藏文作 gtam，意为“言语”。这种译法与现存的最早的一份八思巴写于 1267 年 10 月的法旨相同（参见陈庆英、祝启源《读八思巴的一件法旨》，《西北史地》1986 年第 1 期），该法旨的开首即为 rgyal povi lung gis/vphags pavi gtam（皇帝圣旨里，八思巴之法旨）。这说明还在八思巴受封为帝师之前，他已拥有在乌思藏发布法旨的权力。忽必烈 1264 年 5 月赐给八思巴的珍珠诏书中说：“朕善知此意，已向明白无误之上师八思巴请授灌顶，封彼为国师，任命其为所有僧众的统领。上师亦已对敬奉佛法、管理僧众、讲经听法修习等项明降法旨，僧人们不可违了上师之法旨。”可见发布法旨的权力是从八思巴受封为国师时即已开始的。

(3) 干巴，藏文作 rgan pa，陆孟译文为长老。这个词在此处是指一种基层的职务，汉语称为更波、差头、老民等。《藏汉大词典》释为“旧时传达差役通知或直接分派乌拉差役的头人”。这一职位直至解放前在甘青藏族部落和寺院中还有存在。例如，塔尔寺设有六部落干巴，在六部落入寺僧人中各推举一名干巴，参与议论和管理寺院事务。

(4)“官布贝亦不得口称‘我是受委任之人’，而行非法之事”，藏文作 mgon po dpal gyis kyang nged bskos pa yin zer nas/lugs med pavi bya ba ma byed pa/，陆孟译文作“衮布贝亦不得因是吾委任，而行非法之事”，显得官布贝是受帝师意希仁钦的委任而担任夏鲁万户长的，与藏文原意不太符合。此句如果要译得通畅，可译为“官布贝亦不得因为是受委任之人，而行非法之事”。

关于这份法旨的颁发人和接受人：

帝师意希仁钦（ye shes rin chen）《元史·释老传》作亦摄思连真："答儿麻八剌剌吉塔嗣，（至元）二十三年卒。亦摄思连真嗣，三十一年卒。"说明意希仁钦是继八思巴的侄子达玛巴拉从至元二十三年（公元 1286 年）担任帝师的。《元史·世祖本纪》说："（至元二十三年）是岁，以亦摄思怜真为帝师，"与之相符。释老传紧接着说："乞剌斯八斡节儿嗣，"认为意希仁钦当帝师直到至元三十一年（公元 1294 年）去世才由扎巴俄色继任的。但是世祖本纪说："（至元二十八年十二月）辛卯，授吃剌思八斡节儿为帝师，统领诸国僧尼释教事，"则是至元二十八年（公元 1291 年）扎巴俄色已继任帝师。《红史》和《汉藏史集》都只是说他于四十七岁时在五台山去世，而未记当年干支，难以据其判定意希仁钦的逝年，但是两书又说扎巴俄色在薛禅皇帝时继意希仁钦任帝师，所以意希仁钦可能是在 1291 年去世或去职，他当帝师是从 1286 年至 1291 年的六年中。

对意希仁钦的家世，《红史》与《汉藏史集》的记载完全相同。他的家族不是萨迦款氏家族，而属于萨迦班智达和八思巴的东、西、上三部弟子中的东部弟子即夏尔拉章（或称萨迦东院）的传承。他的祖父夏巴钦波·意希迥乃是萨迦班智达的大弟子，萨迦班智达赴凉州时，委派释迦桑布（第一任萨迦本钦）代管萨迦教派，命所有萨迦派大德都要向释迦桑布礼拜，唯有夏巴钦波·意希迥乃和伍由巴二人可以例外。意希迥乃的外甥意希坚赞曾当过忽必烈和皇子忙哥剌的上师。意希迥乃在出家前生有一子名秀波杰尊加。秀波杰尊加有三个儿子，长子即是意希仁钦。他是八思巴的弟子，随八思巴到汉地，得到忽必烈的喜爱，受封为帝师。他的二弟贡噶僧格受八思巴之命到朝廷，担任过忽必烈和皇孙安西王阿难答的上师，三弟仁钦坚

赞后来也当了帝师。可见他们一家与萨迦款氏家族和元朝皇室都有密切的关系。

意希仁钦担任帝师之时，八思巴的另一个侄子达尼钦波桑波贝被忽必烈流放到江南，不承认他的款氏家族血统，这样意希仁钦成为萨迦派的实际主持人。也就是在这期间忽必烈以八思巴的弟子藏族人桑哥为尚书右丞相，改释教总制院为宣政院，并将南宋故主瀛国公赵显遣往萨迦学佛，因此意希仁钦担任帝师期间的活动，还有深入探索的必要。

夏鲁寺位于西藏日喀则东南不远处，从西藏佛教后弘期开始后不久夏鲁寺创建起，夏普寺及其周围的寺属民户都由杰氏(lce)家族掌握。相传杰氏也是吐蕃时代的一家古老贵族，在松赞干布、赤松德赞和赤德松赞时期都有人当过囊伦（内相），还出过不少译师。但是夏鲁杰氏有明确记载的要从佛教后弘期修建夏鲁寺的杰尊·喜饶迥乃算起。杰尊·喜饶迥乃是后弘期的下路弘法的卫藏十人中的洛敦·多吉旺秋的再传弟子，洛敦·多吉旺秋从青海受戒后回到后藏，建寺收徒，使佛教在后藏很快兴盛起来，他这一支被称为洛部。公元997（一说973年）洛敦·多吉旺秋在今夏鲁寺的北面一点修建了坚贡寺，据说杰尊·喜饶迥乃担任洛敦的侍从，为修建坚贡寺出了不少力，他将一支箭献给洛敦，请洛敦射出，愿在箭落下处建一座帽子大小的寺。洛敦将箭射击，落在现今夏鲁寺所在的地方，杰尊·喜饶迥乃就在那里建寺，这就是夏鲁寺的由来。杰尊·喜饶迥乃还遵师命到印度菩提座去学过佛教，从印度带回一尊观世音菩萨像，他也收徒传教，逐渐在夏鲁地区形成一股宗教势力。在杰尊·喜饶迥乃建夏鲁寺后，他父亲杰·玉本的一个堂兄杰·玉托扎色桑前来投奔他，并排挤杰尊·喜饶迥乃之弟喜饶意希，掌握了对夏鲁寺、坚贡寺及其属民的控制权。到玉托扎色桑四世

孙阿美钦波桑结意希时，杰氏家族的势力已很强大。阿美钦波桑结意希有三子三女，长子古尚额扎，二子即是接受这份法旨的官布贝，三子古尚贡噶本，长女坎卓本，次女觉卧达本，三女觉卧喜本。萨迦与夏鲁在教法传承上本来就有联系，萨迦派早期的重要人物卓弥译师也是洛敦·多吉旺秋的再传弟子，萨迦班智达是在坚贡寺从喀且班钦受比丘戒的。八思巴受封国师后1265年与其弟白兰王恰那多吉一起返回萨迦，恰那多吉又娶阿美钦波桑结意希之女坎卓本为妻，生子达玛巴拉。由于这一层关系，夏鲁家族被称为古尚（舅氏）。《后藏志》记载（杜齐所译《夏鲁世系史》与该书内容相同），在阿美钦波桑结意希后半生忽必烈将门卓千户赐给他，他又交给古尚额扎，将夏鲁万户的寺属和俗人民户交给官布贝。同书又说，继古尚额扎之后官布贝担任夏鲁万户的长官。看来杰氏受封是从阿美钦波桑结意希开始，第一任万户长是古尚额扎，第二任万户长是官布贝。古尚额扎之子扎巴坚赞去到汉地，完泽笃皇帝将用孔雀羽装饰的水晶酒杯注满酒赐给他，并说："因为你是民族的舅父，所以也是我的舅父。"还任命他为乌思藏纳里速古鲁孙宣慰使都元帅。

官布贝的儿子为古尚多吉旺秋，女儿为玛久宣努本、玛久南喀坚赞、觉卧多吉本、觉卧尊莫玛。玛久宣努本嫁给萨迦的达尼钦波桑波贝，生子贡噶尼玛、顿月坚赞、喇嘛丹巴索南坚赞，传出萨迦仁钦岗拉章。玛久南喀坚赞嫁给夏尔巴·秀波杰尊加第二子贡噶僧格的幼子贡噶仁钦，生子仁钦坚赞，后来担任夏尔拉章的法座。所以玛久南喀坚赞为帝师意希仁钦的侄媳，官布贝是意希仁钦的侄子的岳父，在这份法旨的颁发人和接受人之间还有这样一层亲戚关系。觉卧多吉本嫁给蔡巴万户长门朗多吉，生子贡噶多吉，即是著名的《红史》的作者，只

是可惜贡噶多吉在《红史》中没有介绍他的这位外祖父。从这份法旨可以看出，在1290年之前，官布贝已经继承其兄古尚额扎担任夏鲁万户长。

二、帝师扎巴俄色1295年颁给夏鲁万户长官布贝的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung nas/ grags pa vod zer ti shrivi gtam/

zha lu nub pa shes pavi mi sde/ ra sa/ma ngag/ lcegs lung pa/ smon vgro/sgre tshal/ra sog/ bye ling/ lcang ra/ yan/ sgrol/ vdi pa la gtogs pavi mi sde stong skor/ brgya skor/ bcu skor rnams la bzlo ba/ mgon po dpal la/ gong nas/ gser yig dang/ vjav sa gnang nas/ khyed rnams kyi steng du bskos vdug pavi lugs bzhin/ nged kyis kyang bskos pa yin pas/ mgon po dpal gyi ngag bzhin/ khyed rnams kyis/ rgyal khrims kyi bya ba rnams dus la slebs par bsgrubs/ mgon po dpal gyis kyang/ nged bskos pa yin zer nas/ 'ag len dang/ 'a was 'o khol gyis mgo byas/ son hu sivi mi dpon rnams la gros med par/ lugs dang mi mthun pavi bya ba ma byed par/ nye rings med pavi sgo nas legs par skyongs/ lug lo zla ba bzhi pa phyi mavi tshes bco brgyad la/ pho brang chen po shang tovi//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师扎巴俄色法旨：

晓谕西夏鲁寺所辖之俗人百姓，热沙、玛额、吉龙巴、门

卓、则蔡、热索、切林、江热、岩、卓等所属民户之千户、百户、十户们：

朝廷赐给官布贝金册和诏书，加封于你等之上，我亦对其加封，故你等应听从官布贝之言语，按时完成国法规定诸事。官布贝亦不得因为受封就不与以阿迦仑和亚维奥阔为首之宣慰司官人们商量，不得行非法之事，对属民百姓不分亲疏善为护持。

羊年闰四月十八日，写于上都宫殿。

西夏鲁寺，藏文作 zha lu nub pa。据说杰尊·喜饶迥乃在创建夏鲁寺时最先修建了 dbu rtse 和 nub ma 两座佛殿。因此西夏鲁寺是夏鲁寺的一部分。其后所列西夏鲁寺所辖各地方中，门卓是一个千户，由忽必烈赐给官布贝之父阿美钦波桑结意希，其余情形不详。

这份法旨的颁发者扎巴俄色，《红史》说他属于八思巴弟子中后起的康萨传承，曾担任八思巴的管理寺庙的干巴，后来作为达玛巴拉的侍从入朝，继意希坚赞之后在忽必烈时担任帝师，五十八岁在朝廷去世。《萨迦世系史》说他是在八思巴去世后到朝廷报丧，后来得忽必烈喜爱而受封为帝师的。《元史·释老传》说："亦摄思连真嗣，（至元）三十一年卒。乞剌斯八斡节儿嗣，成宗特造宝玉五方佛冠赐之。元贞元年，又更赐双龙盘纽白玉印，文曰大元帝师统领诸国僧尼中兴释教之印。大德七年卒。"《元史·世祖本纪》说，至元二十八年十二月"辛卯，授吃剌思八斡节儿为帝师，统领诸国僧尼释教事。"《元史·成宗本纪》说，至元三十一年六月"以合剌思八斡节而为帝师，赐玉印"。元贞元年十二月甲子，"赐帝师双龙纽玉印。"这一玉印至今尚存（陈金钟《元以来中央政权颁授西藏地方首领印章举要》，《中央民族学院学报》，1988 年第 8 期）。由此

可见扎巴俄色担任帝师是从1291年至1303年的十三年间。

法旨中提到的宣慰司官员，亚维奥阔情形不详，阿迦仑则是一位著名的萨迦本钦。《五世达赖喇嘛自传》说他幼时贫苦，被一富家收为义子，后来投奔萨迦，有一次八思巴从楼梯上下来，他用头去顶礼八思巴之脚，八思巴一脚踏在他头上，说了声："啊，仑巴（意为傻子）!"由此得名为阿迦仑。《汉藏史集》称他为本钦阿迦仑扎西，说他任本钦期间萨迦派与止贡派发生战乱，他领兵打到止贡和达布等地，为萨迦派立下战功。他以本钦的身份到汉地，朝见元仁宗爱育黎拔力八达，元仁宗赐给他世代统治羊卓万户的诏书。作为本钦，他还按照达尼钦波桑波贝的意愿建造了内外不同的坛城六百三十九座，并且为萨迦寺修建外部的大围墙，为纪念八思巴和达玛巴拉的佛塔建造了金顶、玉顶，在本波日山上建造围墙。

从这份法旨看，夏鲁万户的内部确实设置过千户、百户、十户等，这是符合蒙古和元朝清查户口的制度的。《汉藏史集》和《萨迦世系史》都提到元朝在西藏统计户籍的办法是："有六根柱子面积的房子，有能下十二蒙古克种子的土地，有夫妻、子女及男女奴仆共计六人，牲畜有乘骑、耕畜、乳畜等三种，山羊、绵羊等计有二十四头匹，这样一户人家称为一个霍尔都。五十个霍尔都，称为一个达果（马头），两个达果组成一个百户，十个百户为一个千户，十个千户为一个万户。按照规定建立的万户，都要划出六千户作为寺属民户。十个万户组成一个路，十个路组成一个省。"不同的是法旨提到十户一级而无五十户（达果）一级，这可能是前后时期的统计办法略有差异。同时，这份法旨又反映出万户、千户、百户、十户的设置并未根本改变百姓与寺院、领主原有的隶属关系，热沙、玛额等地的俗人百姓原属西夏鲁寺，对西夏鲁寺承担宗教义务，

这一隶属关系在设置千户、百户后仍然存在，并得到帝师的承认。西藏佛教寺院在自己影响所及的区域内将居民划分为拉德（lha sde）即由寺院直接或派人管理的寺属民户和米德（mi sde）即由世俗贵族统治但对寺院承担一定宗教义务的俗人百姓，这种制度在元代西藏并未取消，而且得到元朝的承认和保护，元代文献中记载各个万户中都有相当大数量的拉德，其余米德也在很大程度上受佛教寺院控制，就是由于这个原因。

另外，这份法旨中提到的万户长与宣慰司的关系亦值得注意。法旨中说："官布贝亦不得因为受封就不与以阿迦仑和亚维奥阔为首之宣慰司官人们商量，不得行非法之事，对属民百姓不分亲疏善为护持。"意思是说万户长在处理万户内部事务时要与宣慰司的官员商量，这里藏文是用的 gros（商议、协商），而不是 zhu ba（请示）。这可能是由元朝的宣慰司本身的性质所决定，《元史》百官志七说："宣慰司，掌军民之务，分道以总郡县，行省有政令则布于下，郡县有请则为达于省。有边陲军旅之事，则兼都元帅府，其次则止为元帅府。"这是说宣慰司在行省和郡县之间起承上启下的作用。藏族地区的三个宣慰使司都元帅府不隶属于行省，而是隶属于中央的宣政院，也就是在宣政院和各个万户府之间起承上启下的作用。从现存的资料看，提到的宣慰司多与驿站、驻军等有关，对各万户下达的命令多是朝廷的圣旨、帝师法旨、宣政院的文书等，还未见到有宣慰司直接对万户下达命令的文书。

藏文史籍提到处理万户间的纠纷、征集各万户劳役的记载都是说由萨迦本钦出面，而萨迦本钦则是由帝师提名朝廷委任的，萨迦本钦也只是对帝师和萨迦教主负责。对于萨迦本钦的地位和职责至今还不十分明确，有的学者认为萨迦本钦即是乌思藏宣慰使，只是这一官职的俗称。但是据《元史》百官志记

载，乌思藏纳里速古鲁孙三路宣慰使司都元帅府有宣慰使五员，从这份法旨也可以证明宣慰使并不止一人，而《红史》、《汉藏史集》都明确记载了萨迦历任本钦，各个时期在任的本钦只有一人，也就是说萨迦本钦可以兼任乌思藏宣慰使，但乌思藏宣慰使不能等同于萨迦本钦，萨迦本钦对各万户的管辖并不完全等于乌思藏宣慰司对各万户的管辖。所以这个问题还需要深入探讨，不能轻易地得出结论。

三、帝师仁钦坚赞1304年颁给夏鲁万户长多吉旺秋的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ rin chen rgyal mtshan ti shrivi gtam/

gtsang dang dbus kyi son hu sivi mi dpon/ dmag dpon/ dmag mi/ yul srungs/khrims gcod/ sdud dang vgro vong byed pa/ khri dpon/ vja mo che/ mdzo rta gsan ma/ gho lung pa/ lha sde mi sde rnams la bzlo pa/ rdo rje dbang phyug gis sngar shes pavi brgya mtshp gnyis la gtogs pavi lha sde/ mi sde/ gzav vkhor/ sde pa/ ru ba/ ru dpon rnams la/ sngar gyi vja savi lugs bzhin/ dbang che dang gho bskor ma byed/ sngar med pavi khral za ma vu lag ma len/ rang sems kyis mdzo rta ma gsan/ lha sde/ mi sde la sogs skya khab vjus khor/ dgos bdag tu ma len/ sngar bzung ba yod na phyir gtod/ gdal po dang snyad btags pavi vdod mchu ma byed/ lung bzhin/ khral rnying vbrel rnying dang/ kha mchu rnging ba ma bcod/ bzlas nas vdzin pavi yi ge byin pa yin/ yi ge la logs pa byas na rtsa ra byed du vjug pa yin/ vdi pas kyang yi ge yod zer

nas/ khrims dang ghal bavi bya ba ma byed/ vbrug gi lo zla ba lnga pavi nyi shu gsum la shang tor bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师仁钦坚赞法旨：

晓谕藏及乌思之宣慰司官员、军官、军人、地方官、断事官、收检及往来之万户、站赤、牧养牛马者之首领、俗民及寺属百姓等：

对于多吉旺秋所管辖之属于两个加措之寺属民户、俗民百姓、仆役、第巴、牧户、牧民头领等，不得凌侮欺骗，不得征要先前没有的赋税、食物、乌拉差役，不得随意喂饮牛马，不得骗取拉德、米德的僧俗人众之财物，以前骗取的要交还，不得在百姓中挑拨和制造纠纷。要遵奉圣旨，不得纠缠旧差、旧案及旧诉讼等。颁给执把的文书，若有人违犯文书，定予追究。此处之人亦不得因为有了文书而行违背法度之事。

龙年五月二十三日写于上都之文书。

这份法旨的接受人多吉旺秋是前两份法旨提到的夏鲁万户长官布贝的儿子，《后藏志》说，在古尚官布贝之后，古尚多吉旺秋担任夏鲁万户长三年，朝廷像对他父亲那样赐给了统治夏鲁万户的诏书。法旨的颁发人帝师仁钦坚赞是颁发第一份法旨的帝师意希仁钦之弟，《汉藏史集》说："（夏尔马·秀波杰尊加）的第三子绛漾仁钦坚赞阳土马年（公元 1258 年）生，受薛禅皇帝的诏命自阴火猪年（公元 1287 年）起任萨迦细脱拉章的应供喇嘛 18 年。此后被完泽笃皇帝迎请到朝廷任帝师，49 岁时（公元 1306 年）在朝廷去世。"《元史·成宗本纪》说：大德八年（公元 1304 年）春正月庚午，"以帝师辇真监藏为帝师"。大德九年（公元 1305 年）春正月戊年，"帝师辇真监藏

卒，赙金五百两、银千两、币帛万匹、钞三千锭，仍建塔寺”。藏汉文史籍记载其卒年相差一年。如上所述，多吉旺秋之妹嫁给仁钦坚赞之侄，他们之间有亲戚关系。这份法旨写于1304年5月，正是仁钦坚赞受封为帝师以后不久。

这份法旨中提到两个加措（brgya mtsho gnyis），在帝师贡噶坚赞的法旨中则提到两个加措之地（rgya tsho gnyis kyi sa cha），对此还未在史籍中找到明确的解释。《藏汉大辞典》将brgya tsho rgan po一词释为“乡吏。旧时，西藏的宗本下属乡村地区工作的头人”。看来加措一词本意是指乡村中的一级组织。在这份法旨中两个加措则应是指夏鲁的整个杰氏家族，《夏鲁世系史》说自夏鲁寺创建者杰尊·喜饶迥乃的曾祖父冲协丹赤的两个儿子杰·达结监藏和吉楚却赤开始，杰氏家族分成黑白二支，多吉旺秋当时是夏鲁万户长，所以说他是夏鲁两个加措的首领。

这份法旨中有几个异体字。gho lung ba即第一份法旨中的mgo lung，本意为头和器物的提手，引申为首领之意。gho bskor即mgo bskor，意为欺骗。ghal ba应为vgal ba，意为违背、违反。这种异体字在其他法旨中也偶有出现，可见是元代藏文文书中通行的写法。

四、桑结贝帝师1307年颁给西夏鲁寺的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ sangs rgyas dpal ti shrivi gtam/

dmag dpon/ dmag mi/ khrims gcod/ gser yig pa/ yul dpon/ yul srungs/ lo tsha ba/ vja mo che/ sdud dang/ vgrul byed pa/ mi sde rnams la bzlo ba/ zha lu nub pas shes pavi lha sde rnams gnam mchod cing lugs dang mthun par sdod pa la/ gong gi lung bzhin/dmag khral dang/ za ma vu lag ma len/ lha sde gzhan gyis khral ma vgel/ tshang dam kha ma vdod/ lha khang dang khang par vtsher ma vbab/ mdzo rta ma gsan/ khal rta vu lag ma vdzin/ puyug lug la khyu bzung dang/ brn-ya bskyi bdal po ma byed/so names lag cha dang/ sgal bong gtong bar ma byed/kho rang sngar nas dbang bavi zhing gzhis/ sa chu rtsa gsum la sogs ci dang ci yin ba rnams ma vphog/ ma vthen/ snyad btags pavi vdod mchu dang/dbang che ma byed/bde bar sdod chug bzlas nas vdzin rgyuvi yi ge byin pa yin/ yi ge mthong bzhin log pa bred na gong du zhus nas rtsa ra byed du vjug pa yin/vdi pas kyang/ yi ge yod zer nas/ khrims dang vgal bavi bya ba ma byed/ lug lo zla ba bdun pavi tshes bcu dgu la/ pho brang chen po/tvi tuvi/sde chen por bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师桑结贝法旨：

晓谕军官、军人、断事官、金字使者、地方官、守护地方官、译师、站赤、往来收检者、俗民百姓：

西夏鲁寺所辖之寺属民户，敬奉上天，依体例住坐。按照朝廷令旨，对彼等不得征发兵差和食物、乌拉差役，其他寺属民户不得将赋税转与彼等，不得征收商税，不得在佛殿僧舍住宿，不得喂饮牛马，不得征集驮马乌拉，不得混占其牲畜羊只，不得强行借贷，不得强拿农具及鞍具、毛驴。对彼等先前所有之田地、庄园以及土地、水流、草场，无论何者，都不得抢夺和收取，不得借故诬告，倚势欺凌，使彼等平安居住。给

予此执把之文书，如有人见此文书而不遵行，准彼等禀告朝廷，给予惩处。彼等亦不得因为有了文书而行违犯法度之事。羊年七月十九日，在大都大寺院所写之文书。

这份法旨的颁发人帝师桑结贝，据《汉藏史集》和《红史》记载，他属于萨迦各部弟子中的康萨传承，是帝师扎巴俄色的弟弟的儿子。他曾经执掌康萨拉章，后来到朝廷，在元成宗、元武宗、元仁宗三位皇帝时任帝师，48 岁时在朝廷去世。他有个儿子名叫扎巴坚赞，被封为国师。《元史·成宗本纪》说，大德九年（公元 1305 年）三月庚戌，“以吃剌思八斡节儿侄相加班为帝师”。《元史·仁宗本纪》说，皇庆二年（公元 1313 年）九月，“以相儿加思巴为帝师”。延祐二年二月庚子，“诏以公哥罗古罗思监藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏天下”。《元史·释老传》说：“扎巴俄色大德七年卒，明年，以辇真监藏嗣，又明年卒，相家班嗣，皇庆二年卒。相儿加思巴嗣，延祐元年卒。”可见汉文记载是将相加班、相儿加思巴（都是藏文 sangs rgyas dpal 的译音）误为二人，因桑结贝在皇庆二年重新受封一次，故释老传误认为相加班卒于皇庆二年。实际上是桑结贝从 1305 年任帝师直至 1314 年。根据这一时间界限，可以确定颁发这份诏书的羊年为 1307 年。

五、帝师贡噶洛追坚赞贝桑布 1321 年颁给夏鲁的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ kun dgav blo gros rgyal mtshan dpal bzang po

ti shrivi gtam/

swon wi swivi mi dpon/dmag mi/ nang sovi gnyer pa/khrims gcod/ gser yig pa/ yul srungs/ sdud dang vgrim vgrul byed pavi ban skya/ khri dpon/vja mo che bya ba byed pa rnams la bzlo ba/sngar nas zha lu pa shes pavi sa smon gro rje mchod/ gya pa ru mtshams/ rgya mtaho gnyis/ sgrol/ yon/mon kha/ chos sde/ sngo ser/ kun dgav ra ba/ tshe tsha btsad po/ she mtshur/ vthon bu mdav/ mtshur phu/ vdov dgon pa rnams kyi sa cha la yod pavi lha sde/ mi sde / ru dpon/ ru ba rnams la/ gong gi vja savi lugs bzhin/ sngar med pavi khral/ za ma vu lag ma len/ ma vphrog/ ma vthen/ snyad btags pavi vdod mchu slong khro brdal po spus bsgyur/ phyug lug la khyu vdzin ma byed/ mdzo rta ma gsan/rngod vthsg ma bskul/gong gi lung bzhin khral rnying vbrel rnying kha mchu rnying ba ma brtsod/ vdi pa vi lha sde mi sde skyab/ gab dang vjus vkhor du ma vkher/ dgos bdag tu ma bzung/sngar khyer ba yod navang/ phyir gtod la brgya skor stong skor ma gshig/ dbang che she mong ma brtsod/ ma brtser/ bde bar sdod chug/ bzlas nas vdzin rgyuvi yi ge byin pa yin/ vdi pas kyang khrima dang vgal ba ma byed/ byavi lo zla ba bzhi pavi tshes bcu gnyis la/ pho brang chen po tavi tuvi me tog ra bavi sde chen por bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师贡噶洛追坚赞贝桑布法旨：

晓谕宣慰司官人、军官、军人、囊索管事、断事官、金字使者、地方守护官、往来收检及经商之僧俗、万户及站赤之执事人等：

对于夏鲁人所管辖之门卓杰却、甲巴如参、两个加措、卓、云、门卡、措德、奥色、贡噶热哇、策察则波、喜楚、吞

布达、粗普、多衮巴等地方之拉德、米德、如本、部落等，按照朝廷之圣旨，不得征收先前没有的赋税、食物、乌拉差役，不得夺取索要，不得找寻借口制造纠纷，不得混占其牲畜羊只，不得在彼等处喂饮牛马，不得令其炒磨青稞。遵照朝廷谕旨，不得纠缠旧差、旧案、旧诉讼，保护彼等之拉德及米德，不得暗里及骗取其属民、据为己有，过去带走的要退还，不得破坏百户及千户组织，不得依仗权势欺凌彼等，使其平安居住。颁给此凭持的文书，若有人见文书仍做无法度之事，难道不知畏惧么？这里的人亦不得行违法之事。鸡年四月十二日于大都梅朵热哇大寺所写文书。

这份法旨的颁发者贡噶洛追坚赞贝桑布是达尼钦波桑波贝的儿子，《萨迦世系史》说他生于其父48岁的阴土猪年（公元1299年），其母玛久昂莫是萨迦本钦阿迦仑奉献给达尼钦波桑波贝为妻的。在达尼钦波桑波贝的诸子中，除了在汉地所娶的汉人女子所生的早夭的儿子和公主门达干所生的白兰王琐南藏卜外，他是最年长的。11岁时被格坚皇帝（实际应为元武宗曲律皇帝）迎请到朝廷，由元仁宗爱育黎拔力八达任命为帝师，24岁的阳水狗年（公元1322年）返回西藏受比丘戒。26岁的鼠年（公元1324年）其父达尼钦波桑波贝去世，他将诸弟划分为拉康、细脱、都却、仁钦岗等四个拉章。然后返回朝廷担任帝师。29岁时在朝廷去世。《元史·仁宗本纪》说，延祐二年（公元1315年）二月庚子，“诏次公哥罗古罗思监藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏天下”。《元史·英宗本纪》说，至治元年（公元1321年）十二月甲子，“命帝师公哥罗古罗思监藏班藏卜诣西番受具足戒，赐金千三百五十两、银四千五十两、币帛万匹、钞五十万贯”。与藏文所记相符。《元史·释老传》说：“相儿加思巴嗣，延祐元年卒，二年，以公哥罗古罗

思监藏班藏卜嗣，至治三年卒。旺出儿监藏嗣，泰定二年卒。公哥列思八冲纳思监藏班藏卜嗣。”这是将贡噶洛追坚赞至治二年赴西藏受戒、至治三年命旺秋坚赞代理帝师误为贡噶洛追坚赞至治三年去世旺秋坚赞继立，从贡噶洛追坚赞于泰定二年（公元1325年）三月十日还从大都颁给夏鲁一份法旨看，他在西藏受戒后又返回朝廷继续担任帝师是确定无疑的事实。综合以上记载看，贡噶洛追坚赞贝桑布是从1315—1327年担任帝师13年，其中1322—1325年的几年间他去西藏受戒，朝廷曾任命旺秋坚赞代理帝师职务，他1325年初回到大都继续担任帝师，所以没有重新封任。

贡噶洛追坚赞是达玛巴拉1287年去世间隔近30年后萨迦款氏家族担任帝师的第一人，其兄琐南藏卜又受封白兰王，尚公主。所以他任帝师时是款氏家族权势复兴的时期，朝廷对萨迦的赏赐不断，至治元年三月，“遣使赐西番撒思加地僧金二百五十两、银二千二百两、袈裟二万，币、帛、幡、茶各有差”。泰定元年夏四月，“以珠字诏赐帝师所居撒思加部”。《萨迦世系史》说，他返回西藏后以黄金写造藏文大藏经，为前辈先祖建立期供，并向朝廷奏准免除西藏赋税若干年，并向数万名僧人每人布施黄金一钱。这份法旨正反映了贡噶洛追坚赞对西藏各万户的影响。

这份法旨还反映出元代中期西藏各封建领主争夺属民的斗争，由于封建统治阶级的沉重压迫和剥削，农民往往采用逃亡的办法进行反抗，这些逃亡的农民又被别的封建领主隐匿或收容，使封建领主之间不断产生纠纷，有时甚至发展到兵戈相见。这种形势使封建统治秩序遇到严重的危机，特别是元朝所建立的百户、千户组织面临瓦解。面对这种形势，帝师的法旨中一再出现不准夺取属民，不准骗取和收容逃亡农民的内容，

特别是这份法旨中明确提到保护拉德及米德组织，保护百户、千户组织的内容，更加明显地说明帝师的法旨是为元朝的统治和僧俗封建领主阶级的利益服务的。

六、帝师贡噶洛追坚赞贝桑布 1325 年颁给夏鲁领主多吉旺秋的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ kun dgav blo gros rgyal mtshan dpal bzang po ti shrivi gtam/

swon wi swivi mi dpon/dmag mi/ zha lu nub pa shes pavi ra tsha ma ngag/ mon kha slugs thang vbrog/ tshong stang ma/ lcags pan/ sgrol/ ra swogs/ ji ling/ lcang ra/ mkhar phug/ kun dgav ra ba/ ru mtshams rnams kyi lha sde rnams/ gya ba/vtshur phu/ tshe tsha btsad po rnams kyi stong dpom brgya dpon/ bcu dpon/ mi sde rnams la bzlo ba/

gong nas/ gser yig che ba dang/ vja swa/ rdo rje dbang phyug la byin nas/ khyed rnams kyi steng du bskos pavi lugs bzhin/ nged kyis kyang bskos pa yin pas khrims kyi bya ba che ba chung ba ci dang ci rnams rdo rje dbang phyug gi ngag bzhin dus la sleb par sgrub/ yang rdo rje dbang phyug gis kyang nged bskos pa yin zer nas khrims dang ghal bavi bya ba ma byed par/ lha sde mi sdevi skyang bran legs par gyis/ bzlas nas vdzin rgyuvi yi ge byin pa yin/ log pa byed na mi skrag pa e yin/ glang lo zla ba gsum pavi tshe bcu la/ pho brang chen po tavi tur bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师贡噶坚赞贝桑布法旨：

晓谕宣慰司诸官员、军官、军人、西夏鲁寺所辖之热察、玛额、门卡、鲁塘卓、锺顶玛、甲班、卓、热索、切林、江热、喀普、贡噶热哇、如参等地的拉德，甲哇、楚普、策察则波等地的千户长、百户长、十户长及米德百姓：

朝廷赐给多吉旺秋大金册及诏书，将其封为你等之首领，依此我亦对其封委。因此，对法度规定之大小事务，你等应听从多吉旺秋之言语按时完成。多吉旺秋亦不得因为受到封委而做违反法度之事，应对拉德米德之百姓善为护持管辖。颁给此执把的文书。若不遵照文书行事，难道不知畏惧么？牛年三月十日，写于大都之文书。

这份法旨是帝师贡噶洛追坚赞颁给多吉旺秋的，1304年帝师仁钦坚赞也曾颁给多吉旺秋一道法旨，按《后藏志》记载，多吉旺秋继其父之后任夏鲁万户长三年。从这两份法旨看，它们都不是按万户长而是按世袭领主的身份承认其对属民的管辖权的，属于多吉旺秋管辖的有固定的区域和属民，包括寺属民户（拉德）和俗民百姓（米德），这就是说，在夏鲁万户的区域之内，杰氏家族原有的领属关系仍然保存着，而且得到元朝政府的承认。同时，在这种僧俗领主占有属民的基础上又有元朝的千户、百户、十户的组织。因此可以认为元朝在西藏几次清查户口并不是打乱原有的领属关系将居民编成十户、百户、千户，而是在保存原有的领主占有制的条件下编组十户、百户、千户的。这样，在一个万户之内，起主要作用的是属民对领主的人身依附关系，领主不论是否担任万户长、千户长等官职，其固有的特权仍保持不变。正是由于这样的社会基础，元代西藏的宣慰使、本钦、万户长、千户长要由帝师在封

建领主中挑选，报请皇帝任命，甚至有时帝师可以直接任命，因此帝师和万户长、千户长的关系是大领主与小领主的关系，元朝的统治更多的是通过这层层领属关系来实现的。有些同志认为帝师的管辖权只是名义上的，宣慰司的管辖才是最主要的，认为元朝对西藏的统治制度与内地并没有什么不同，恰恰是颠倒了事情的主次。

还有的论者认为，帝师法旨中提到宣慰司诸官员，而且排在最前面，所以宣慰司是元代西藏实际的统治机构。但是仔细分析这份法旨，宣慰司诸官员仍是帝师法旨的晓谕对象，帝师并没有提到要多吉旺秋遵照宣慰司的指令行事，而只是要他按照法度行事，护持自己的属民。因此，从帝师法旨不能说明宣慰司的官员可以完全处理各万户的内部事务，也不能说明各封建领主完全归宣慰司管辖，反倒说明帝师对封建领主有管辖权。藏文史籍中记载的萨迦本钦处理领主间的纠纷，逮捕监禁帕竹万户长的事例，正说明萨迦本钦代表帝师在行使着这种管辖权。帝师的法旨中提到宣慰司，并不是要宣慰司官员去管理和干预万户内部的事务，而恰好是劝诫宣慰司的官员及其属下的站赤、军官、军人不要插手万户内部事务和寺院的事务，损害封建领主们固有的权力，因此认为宣慰司就等同于乌思藏的地方政权，其理由是不够充分的，对宣慰司与萨迦和各万户关系，还应进一步探讨。

七、帝师贡噶坚赞贝桑布 1336 年颁给夏鲁各拉德的法旨

1. 藏文原文

rgyal povi lung gis/ kun dgav rgyal mtshan dpal bzang po ti shrivi gtam/

gtshang dbus swon wi sivi mi dpon/ nang sovi nyer pa/ bla brang so sovi nye gnas/ tsha tavo sivi mi dpon/ da ra kha che/ khrims gcod/ gser yig pa/ sdud dang vgro vong byed pavi ban skya/ khri dpon/thar pa gling pa mkhan slob/ stong dpon/ bya ba byed pa rnams la bzlo ba/ rgya tsho gnyis kyi sa cha la yod pavi lha sde rnams/ sngar/ vja swa dang/ bkav shog rim pas/ zha lur/ gong ma skuvi rim gro dang/ sde lha khang gi zhabs thog bsgrub pa la phan du bcug cdug pas/ davang sngar lugs bzhin vjags su chug la/ khyed gang gis kyang/ ma vphrog/ ma vthen/ snyad dang brtsod vthen ma byed/ bdev bar smon lam vdebs su chug/ bzlas bzhin log pa byas na mi skrag pa'e yin/ byi ba lo zla ba bzhi pavi tshes bcu drug la pho brang chen po tavi tu me thog ra bavi sde chen povi bris pavi yi ge//

2. 汉文译文

皇帝圣旨里，帝师贡噶坚赞贝桑布法旨。

晓谕藏乌思宣慰司官员、囊索之管事、各拉章之侍从、招讨司官员、达鲁花赤、断事官、金字使者、收检及往来之僧俗人等、万户、塔巴林寺之师徒、千户、办事人等：

对于两个加措地方的各个拉德，以前曾历次发布圣旨及文

书，让彼等为在夏鲁祝延圣寿及服侍僧伽佛殿出力，现今仍然依照先前规定，保持不变。你等无论何人，均不得夺占收取，不得借故纠缠争执，使彼等平安祝祷。若违背此谕示而行，难道不知畏惧么？鼠年四月十六日子大都梅朵热哇大寺所写之文书。

这份法旨的颁发者帝师贡噶坚赞贝桑布也是达尼钦波桑波贝之子，是帝师贡噶洛追坚赞贝桑布的异母弟。按《萨迦世系史》的记载，贡噶坚赞之母为达尼钦波桑波贝的第五妻贡噶南喀坚赞，他生于其父49岁的阳铁狗年（庚戌，公元1310年），幼时在萨迦学习佛教，朝廷封他为靖国公、国师，赐金印。22岁时（公元1331年）朝廷遣金字使者来迎，前往大都担任帝师。《元史·文宗本纪》说，至顺三年（公元1332年）三月庚午，“帝师至京师”，即是说他抵达大都之事。他任帝师27年，至49岁的阳土狗年（公元1358年）在大都梅朵热哇去世。他任帝师期间，正是元朝的统治急剧衰落，萨迦在西藏的地位也迅速下降的时期。1344年，帕竹万户长绛曲坚赞起来与萨迦本钦甲哇桑布抗争，由于萨迦内部的纷争，甲哇桑布未能制服绛曲坚赞，反而与绛曲坚赞联合对付继任本钦的旺秋尊追。到1350年，绛曲坚赞击败前藏的雅桑、蔡巴、止贡等万户，成为统领前藏的地方势力。1354年，绛曲坚赞更以营救甲哇桑布为名，进兵攻占萨迦，将萨迦款氏赶至达仓宗。贡噶坚赞曾在朝廷控告绛曲坚赞，但是由于元朝自己也处在危机之中，无力发兵支持萨迦，元顺帝封绛曲坚赞为大司徒，默认了帕竹对西藏大部分地区的控制。尽管如此，元朝对萨迦款氏一家在名义上的尊崇并未稍减，贡噶坚赞的异母兄贡噶勒必迥乃坚赞受封为白兰王，其子喇钦·索南洛追继贡噶坚赞担任帝师。贡噶坚赞在出家前娶过两个妻子，生子大元却吉坚赞和大元洛追坚

赞，大元却吉坚赞被封为靖国公、国师，赐金印，1356年被迎请到朝廷，担任过皇太子爱猷识里达腊的上师，元顺帝封他为光禄大夫、大元国师，赐玉印。大元洛追坚赞也被封为大元国师，在朝廷派人前来迎请时去世。

这份法旨为我们说明了元代藏族地区的拉德（lha sde）的性质，拉德在《藏汉大辞典》中释为“寺庙部众。旧社会由各寺庙领主所管百姓”。这种佛教寺院直接管辖百姓的制度，发端于吐蕃王朝赤松德赞以平民供养僧人的规定，在西藏佛教后弘期已普遍实行。元朝统一西藏，借助于八思巴等佛教领袖的协助，更以政府的力量确认这一制度。《汉藏史集》说：“按照规定建立的万户，都要划出六个千户作为寺庙部众。”这就使得元代西藏佛教寺院占有的人口达到总人口的一半以上。从这份法旨看，拉德是专门为佛教寺院和僧人提供供养和劳役的人口，以保佛教寺院为皇帝祝延圣寿、从事宗教活动，拉德不受元朝官员和世俗领主的管辖，不向政府承担赋税，他们与寺院原有的隶属关系得到元朝政府和帝师保护，因而更加稳固。它一方面保证了西藏寺院领主的地位和权势，另一方面又使元朝的统治得到了这些宗教首领的拥护和支持，因此它成为元代西藏确立政教合一制度的牢固的基础。

原载《西藏民族学院学报》社会科学版，1988年第4期、1989年第1期

与八思巴有关的几份藏文文献

八思巴是元代藏族历史上的一位十分重要的人物，同时也是整个中华民族发展史上的一位杰出人物。八思巴对元代藏族、蒙古族、汉族之间的宗教、文化交流所做的贡献是意义重大而深远的，可以说他是元代藏族在多民族统一国家中所起的作用的代表人物。正因为如此，对八思巴的历史活动，历代各族学者都给予高度重视，汉、藏、蒙古等文字的史料中都有与八思巴有关的大量文献和记载。《西藏研究》1983年第一期发表了汉文史料中的《八思巴行状》、《帝师殿碑》、《八思巴传略》（为《元史·释老传》中有关八思巴的记载）等三篇文献。这三篇文献勾勒出八思巴一生的轮廓，对研究八思巴当然有重要价值。但是，尽管其中的前两篇写于元代，后一篇写于明初，却都存在不少的疏漏和错误，须借助藏文文献加以补充和校正。藏文史料中有关八思巴的文献甚多，其中重要的有《萨迦五祖全集》（德格木刻版，共十五函，最后三函为八思巴的著作、书信）、《萨迦世系史》（德格木刻版，萨迦派达钦阿美夏著，该书系依据数种萨迦派史书写成）、《汉藏史集》、《八思巴传》等。尤其是诸书中收录的当时的诏书和信函等，可以与元代的

汉文资料及其他记载互相印证和补充，实系研究八思巴的第一手资料，具有重要的价值。因水平和资料所限，笔者还无力向读者全面地介绍藏文史籍中有关八思巴的记载，谨将近年来在工作中所接触到的几份文献翻译出来，略加整理，以供从事藏族史和元史研究的同志参考，其中谬误之处，敬请指正。

一、萨迦班智达去世时八思巴致卫藏地区高僧大德的信

1. 题解

此信载《萨迦五祖全集》（德格木刻版，以下同）ba320页，写于藏历第四饶迥阳水鼠年（公元1252年）2月5日。

1244年8月，驻守凉州的蒙古皇子阔端遣使携诏书及礼品入藏召请八思巴的伯父萨迦班智达到凉州会见。萨迦班智达接到诏书后即携十岁的八思巴和六岁的恰那多吉动身，于1246年8月到达凉州。次年元月，阔端在参加选举贵由为大汗的蒙古王公大会后返回凉州，与萨迦班智达举行蒙古皇室成员与西藏佛教领袖间的第一次会见。双方对西藏地区归顺蒙古汗国的条件和办法取得一致同意后，由萨迦班智达致书卫藏地方各高僧大德和地方首领，敦劝他们归顺蒙古，同时阔端授给萨迦派统领卫藏各教派和地方势力的地位。萨迦派与蒙古皇室的关系由此建立，并一直延续到元朝灭亡。

1251年6月，成吉思汗第四子拖雷的长子蒙哥继蒙古大汗位，命其弟忽必烈总领漠南军事。忽必烈在对藏族地区的政策上，继续了阔端的扶植萨迦派、利用萨迦派的影响把西藏纳

入蒙古汗国的统治之下的方针。当时忽必烈正计划由甘青川藏区远征云南大理，以控制南宋之背。为确保长途行军的安全，忽必烈很想与藏族地方宗教领袖建立关系。据《汉藏史集》、《红史》记载，当年夏天忽必烈驻兵六盘山时，遣使到凉州迎请萨迦班智达，萨迦班智达以年老多病辞谢，忽必烈复请八思巴，八思巴随阔端之子蒙哥去六盘山会见忽必烈。忽必烈见后大喜，与八思巴结为施主与福田的关系，尊八思巴为上师，当时八思巴年仅 17 岁。

不久，因萨迦班智达病危，八思巴离开忽必烈的营帐返回凉州。萨迦班智达在临终前将自己用的法螺及衣钵授予八思巴，并举行传法仪式，将自己所有的徒众托付给他。八思巴由此成为萨迦派的新教主。萨迦班智达付法完毕后于是年 11 月 14 日在凉州去世。

1252 年 2 月 5 日，八思巴在凉州以新任萨迦派教主的身份致书卫藏地区各高僧大德，通告萨迦班智达去世。这封信反映了萨迦班智达去世时的情况以及阔端与萨迦班智达会见后西藏与蒙古皇室的政治关系，尤其值得注意的是，信中提到蒙哥汗派使者进藏清查户口、划分地界，八思巴依蒙哥汗之命派僧人前往协助，还得到蒙哥汗仍命萨迦派统领吐蕃僧众，而这在汉文和蒙文史料中都没有记载。因此，这封信是研究蒙哥即蒙古大汗位后对西藏和萨迦派所采取的政策的第一手资料。

2. 译文

祝愿吉祥！

向三世善逝佛之法身、佛法不坏甘露之源泉、抚育诸菩萨

之慈母、无与伦比之上师[①] 顶礼！

此信寄卫藏地方皈依于一切喜庆之源泉、具吉祥萨迦寺诸善知识大德之首领、上师法主[②] 脚下之各位弟子：

上师法主以无边大悲护持有情众生，此具足殊胜智慧、对知识坛城了达无余之大自在者，以不可思议之神变作大有利于众生之伟业。彼又见于他处世界作利益众生事业之时机已至，为使持常见之部分弟子明白诸行无常之理，使怠惰者于正道努力求取，故显示大地摇动、发出巨声、天空充满光明之无数神幻，使诸有情众生聚集。上师谕示曰："吾亦是三辈肉躯之身，当证得佛陀如来对众阿罗汉所说之无垢正等觉之福德而入于寂静。"上师复明白告诫于我等："汝等诚心诚意对我所发之誓愿，不论何人何时均须谨记！"如是，上师于猪年[③] 十一月十四日显示与无数天神相同之相，入于涅槃。对此，具善知之人当弃却世俗凡人之悲戚伤痛。今后，吾等如此纯正之诚心向大法主祈愿，因彼具有诸佛菩萨之无遮蔽智慧，无论何时对利益众生之业不生倦怠之心，定会以真实之智慧看顾吾等。

虽在此大自在者去世之后，因法主本身慈悲之法力，吾等众人俱得享安乐。皇子蒙哥现已即位，对吾等甚为关怀。蒙哥汗即位之诏书已向各方宣布，境内各处平安。尤其是向各地方宣布了"对僧人免除兵差、劳役、贡赋，使臣们不得在僧舍住

---

① 此指佛祖释迦牟尼。

② 此指萨迦班智达贡噶坚赞（公元1182—1251年），他是萨迦寺创建人官却杰布之重孙，幼年出家，23岁时随来西藏传法的印度高僧喀且班钦。释迦室利受比丘戒。他在宗教、语言、文学艺术等方面都有很高的造诣，是著名的《萨迦格言》的作者，为当时西藏佛教界最著名的学者之一。1216年等继伯父扎巴坚赞之后任萨迦教主，是为萨迦第四祖。

③ 此猪年为藏历第四饶迴阴铁猪年，公元1251年。

宿，不得向僧人们摊派乌拉，使僧人们依照教法为朕告天祝祷。所有僧人之事俱由萨迦派掌领"之良善诏书。皇帝并宣谕于我："已派金字使臣去吐蕃各处清查户口，划分地界，汝可遣僧人同往"。为此，我已派遣格西多吉周与格西松布等率领随从前往，详细情形可询问彼等。[①] 对此，虽有各种流言传播，汝等不必惊惧，各地都将获得安乐。汝等众人有大甲胄保护，当努力敬奉上师。

阳水鼠年[②] 春二月五日于凉州王宫之佛殿内写就[③]。

---

① 按汉文史籍记载，蒙哥汗于1251年6月即蒙古大汗位，在八思巴写此信件之前半年多。汉文史籍中有关蒙哥汗对藏族地区政策的记载很少，只说在宪宗元年（公元1251年）6月，"以和里觪统吐蕃等处蒙古汉军，皆仍前征进"。（《元史》宪宗本纪）。以往国外一些学者由此推论说萨迦班智达死后一些西藏地方首领趁机拒绝按萨迦班智达与阔端商定的条件归顺蒙古，因而招来1251年蒙古军再次进藏，一些学者则认为忽必烈第五子和里觪统军征进的是甘青川一带藏区，而不是西藏。若按八思巴这封信中所记的时间顺序看，1251年6月萨迦班智达还在世，因而谈不上有西藏地方首领因萨迦班智达去世而背弃他与阔端的约定的事。而且八思巴在信中也未提及蒙哥汗派兵进入西藏镇压反叛之事，所以从八思巴的这份信件看，《元史》所记和里觪的征进应当是攻打甘青川一带未归附的藏族部落。而对于西藏，蒙哥汗完全继承了阔端的方法，即利用萨迦派来建立蒙古对西藏的统治。信中所说蒙哥汗宣布的以萨迦派掌领各级僧人以及对僧人的各项优待和保护，都是沿袭了阔端的做法。蒙哥汗派金字使者入藏清查户口，划分各地方势力的管辖范围，这可以说是蒙古皇室在西藏实际施政的开始，蒙哥汗要求八思巴派僧人同往，正说明蒙哥汗认为西藏是已经归顺了蒙古的地区，而且有萨迦派的教主协助蒙古实行统治。这一点从侧面说明从萨迦班智达时期开始的西藏地方归顺蒙古汗国是一直延续有效的。

② 此阳水鼠年为藏历第四饶迥阳水鼠年，公元1252年，时为南宋理宗赵昀淳佑十二年（壬子）。

③ 阔端迎请萨迦班智达到凉州后，专为萨迦班智达修建一寺以居之，藏文史籍称为幻化寺，萨迦班智达即圆寂于此寺中。八思巴信中所说凉州王宫中的佛殿，当是此寺。

二、忽必烈赐给八思巴的《优礼僧人诏书》（藏文诏书）

1. 题解

这份诏书写于藏历第四饶迥阳木虎年（公元1254年），载《萨迦世系史》德格木刻版第97页。

1252年8月，八思巴在凉州为萨迦班智达的灵塔举行开光仪式后，打算到萨迦寺去跟从萨迦班智达的弟子伍由巴大师受比丘戒，因而离开凉州前往朵甘思（今川西藏区）。差不多与此同时，忽必烈从六盘山地区率军南下，经临洮进入川西北藏族地区。次年，忽必烈分兵三路渡金沙江攻打云南大理。不久，忽必烈接到蒙哥汗召他回去的命令，从征云南军中北返。而此时八思巴在途中听到伍由巴大师于当年去世的消息，改变去萨迦的计划，奔赴忽必烈军帐，随忽必烈北返，住在一个叫做忒刺的地方。

1253—1254年间八思巴与忽必烈的交往对他们以后的关系有决定性的影响。一方面忽必烈受命总领漠南军事，整个汉族北部地区、西夏故地、藏族地区都属他管辖，从远征云南的军事行动中他已认识到藏族地区的重要性，感到需要扶植一个在西藏佛教中有影响的领袖人物来帮助自己统治藏族地区。另一方面在萨迦班智达和阔端相继去世之后，虽然蒙哥汗继承了阔端的扶植萨迦派来统治西藏的办法，但萨迦班智达一直到去世也未受过蒙古皇室的册封，萨迦派与蒙古皇室的关系还不能说是最终确定下来了。因此，作为新任的萨迦派教主，八思巴必须争取得到忽必烈的崇奉和信用，以此巩固自己以及萨迦派的

地位，这大约也是八思巴改变去萨迦的计划而随忽必烈北返的重要原因。《萨迦世系史》记载，这期间八思巴以他的博学、谦逊、富于政治远见而得到忽必烈的信任，再加上忽必烈之妃察必从中鼓动，忽必烈从八思巴那里接受了萨迦派的喜金刚灌顶，并赐给八思巴诏书和印信。这样，八思巴在忽必烈身边的地位最终确定下来。

忽必烈赐给八思巴的这份诏书，藏文史籍称为藏文诏书(vjav sa bod yig ma)，与1264年忽必烈赐给八思巴的珍珠诏书一样，在萨迦派僧人中受到高度重视。至今，萨迦有学问的僧人仍能熟练地背诵全文。后世历史学家也把它看作是说明八思巴与忽必烈早期关系的重要史料，许多历史书都提到或引用这份诏书。夏格巴所著《西藏政治史》也引用了这份诏书，但该书的英文本在翻译这份诏书时与原文有几处重大出入。例如，将诏书中对藏地方僧人讲话语气改为对八思巴讲话，将赐给八思巴这份褒护藏地方佛教寺院的诏书改为赐给八思巴整个西藏的权力。这些都是应当认真对照研究的（该书的汉译本有李有义译、中国社会科学院民族研究所油印本）。

2. 译文

依上师三宝之护佑、天命之主成吉思汗及大汗蒙哥之福德[①],为利益佛法,忽必烈诏曰:

善逝佛陀释迦牟尼具有不可夺移之智慧及无边慈悲,其福

---

① 此处提到天命之主成吉思汗及大汗蒙哥之福德,说明这份诏书写于蒙哥汗在位之时。从成吉思汗到蒙哥汗的时代,蒙古除大汗以外,有封地的皇子、王公等在自己封地内也可以用诏敕(藏文音译为 vjav sa,即札撒)的形式发布命令,阔端邀请萨迦班智达去凉州的信也是用诏书的形式写成的。

德智慧具足犹如满月，犹如日光破除无明黑暗，犹如兽王狮子战胜邪魔外道。对其功德、圣业、教法，吾与察必可敦已生起信仰，此前已任教法及僧伽之主。现今，复由法主萨迦巴及上师八思巴处获得信仰，皈依佛法，于阴水牛年接受灌顶，听受教法甚多，更以为当任教法及僧伽之主。[①] 故此，特赐给上师八思巴此项褒护藏地方[②] 三宝之所依处及僧伽不受侵害之诏书，作为对教法之奉献。此外，前已赐给上师黄金及珍珠镶嵌之袈裟、诸宝装饰之佛塔、衣衫、僧帽、靴子、坐垫等，器具有黄金伞盖、金座、金杵、银爵、珍宝镶嵌刀柄之宝刀等，此外尚有黄金一大锭、银四大锭、乘驼、骡子，俱带黄金鞍辔缰绳等。在此虎年[③] 又赐白银五十六大锭、茶叶二百包、锦缎一百一十匹。总之，诏书及器物俱已作为对教法之供养奉献。汝藏地之众僧当知此情，不然如何遵奉圣旨。

---

① 关于忽必烈接受灌顶的经过，《萨迦世系史》中有详细记载。先是忽必烈派八思巴回西藏去征集贡赋税差，八思巴以西藏地瘠民贫而拒绝，并要求放回萨迦，忽必烈本已同意，为其妃察必劝止。察必先从八思巴受喜金刚灌顶，十分信仰，又劝忽必烈也接受灌顶。当忽必烈向八思巴要求授给灌顶时，八思巴提出了条件："灌顶之后，上师坐上认，以身体礼拜，悉听上师言语，不违上师意愿。"忽必烈不能同意，察必又出来调解，提出"听法人少时，上师可坐上座，吐蕃之事悉听上师之教，不与上师商量不下诏书。其余大小事项因上师心慈，难却别人所请，不能镇国，故大师不必过问。"在此基础上忽必烈于阴水牛年新年第一次接受灌顶，赐给八思巴诏书及玉印。这里所说的实际上是协调教权与王权的关系，忽必烈接受灌顶，既表示他皈依佛教，以八思巴为他的宗教上的老师，同时也表示他得到了以八思巴为首的西藏佛教僧人的支持。这次灌顶和颁赐诏书，实际上是确定八思巴与忽必烈的关系的一种形式，同时也是后来忽必烈封八思巴为国师及帝师的先声。

② 历史上称以拉萨为中心的拉萨市、山南专区、那曲专区为卫地方，称以日喀则为中心的日喀则专区、江孜专区为藏地方，即通常所说的卫藏或前后藏，萨迦也属于藏地方。

③ 此虎年为藏历第四饶迴阳木虎年，即公元 1254 年。

汝僧人们不可争官位，官多了啊不好。亦不可因有了圣旨欺凌他人。汝僧人们兵差里征伐里不去，当依释迦牟尼之法规，懂得经典的讲，不懂的听，于问法、读经、修行等勤奋着，敬奉上天，为吾祈祷。或有人谓：不必学经，修持即可。如不学经啊如何修持，懂得教法方可修持也。诸老僧当以言语为青年僧人讲经，青年僧人当听老僧之言语。汝僧人们已免兵差税役，岂有不知此乃上师三宝之恩德者乎？若汝等不照释迦牟尼之法规行事，蒙古诸人岂不怀疑释迦牟尼之法，治罪于汝等乎？汝等不可以为蒙古之人不察此情，一次两次或有不察，久后必知之。汝僧人们不可行恶行，不可使吾在众人面前丢脸。汝等当依教法而行，为吾告天祝祷，汝等之施主由吾任之。①

三、忽必烈赐给八思巴的《优礼僧人诏书》(珍珠诏书)

1. 题解

这份诏书写于藏历第四饶迥阳木鼠年(公元1264年)5月1

① 诏书中的这一段话可以说是用形象的语言表达了从窝阔台到蒙哥时期蒙古皇室对于西藏佛教的认识。皇室给西藏佛教僧人以免除兵差、税赋的优待，同时也规定了僧人应当告天祝祷、为皇室祈福的义务。这在藏文中记为 gnam mchod cing nged la smon lam thob，字面的意思是“供奉上天，为我祈愿”。本来在佛教的认识中“天”只是一个虚空，是神佛的住处，并不是崇拜供奉的对象，也并不认为敬天能够得福，但是蒙古皇室从其原有的宗教观念出发，认为上天是主宰一切的，并有“告天人”可以和天相通，以为佛教僧人也有告天祈福的功能，并把它作为对西藏佛教僧人的主要要求。这一时期皇室成员给西藏佛教领袖的大量赏赐，主要是作为给自己积福的一种手段，这是蒙古皇室初期敬奉佛教的一个特点。

日,载《萨迦世系史》94页。

1260年3月忽必烈在开平府(今内蒙古自治区正蓝旗,元代称上都)称蒙古大汗,当上了皇帝。当年10月,忽必烈封八思巴为国师,赐玉印,命其统领天下释教,而此年八思巴不过25岁。八思巴能取得这样崇高的地位,是与他和忽必烈的亲密关系分不开的。1257年,八思巴在忽必烈的支持下前往五台山朝拜,1258年忽必烈受蒙哥汗之命在开平府主持释道两教辩论《老子化胡经》的真伪,八思巴与国师那摩同为佛教僧人之首,据《至元辩伪录》记载,八思巴在这场佛教战胜道教的辩论中起了重要作用。1259年蒙古分兵三路大举南下,忽必烈赴军中,八思巴住在忽必烈之孙答剌麻八剌(真金之子,元武宗海山与元仁宗爱育黎拔力八达之父)的营帐中,答剌麻八剌生病,八思巴为他举行宗教仪式禳灾去病。八思巴与忽必烈诸子,特别是忽必烈最喜爱的真金关系十分密切。正是因为八思巴得到忽必烈的完全信任,所以忽必烈一即位,就对八思巴委以掌握全国佛教事务的重任。1264年夏,八思巴受命与其弟恰那多吉(封白兰王)回西藏处理地方事务,大约在他离上都的前夕,忽必烈赐给他这份珍珠诏书。

关于珍珠诏书,《元史·释老传》说:"且每帝即位之始,降诏褒护,必敕章佩监络珠为字以赐,盖其重之如此。"《南村辍耕录·诏西番》条说:"累朝皇帝于践祚之始,必布告天下,使咸知之。惟诏西番者,以粉书诏文于青绘,而绣以白绒,网以真珠,至御宝处,则用珊瑚,遣使赍至彼国,张于帝师所居处。"由此可见自忽必烈开始元朝历代皇帝对萨迦派的首领尊崇之盛。

2. 译文

长生天气力里,大福荫护助里,

皇帝圣旨里，晓谕众僧人及俗民等：

此世间之完满，由成吉思皇帝之法度而生，后世之福德，须依佛法而积聚，明察于此，即可对释迦牟尼之教生起正见。朕善知此意，已向明白无误之上师八思巴请授灌顶，封彼为国师，任命其为所有僧众之统领。上师亦已对敬奉佛法、管理僧众、讲经听法修习等项明降法旨，僧人们不可违了上师之法旨，应敬奉教法，懂得佛法的讲经、年轻心诚者学法，懂得教法而不能讲经听法者可依律修习。① 如此行事，方合乎佛陀之教法，合乎朕担任施主、敬奉三宝之意愿。汝僧人们如不依律讲经听法修习，则佛法又何在？佛陀曾谓："吾之教法犹如兽王狮子，体内不生损害，外敌不能毁坏。"朕驻于大道之上，对遵依朕之圣旨、懂得教法之僧人，不分教派一律尊重服侍。② 对依律而行的僧人，无论军官、军人、守城官、达鲁花赤、金字使者俱不准欺凌、不准摊派兵差赋税劳役，使彼等遵照释迦牟尼之教法，为朕告天祝祷，并颁发圣旨使彼等收执着。僧人之神殿及僧舍，金字使者不可住宿、不可索取饮食及乌拉差役，寺庙所有之土地、水流、水磨等，无论

---

① 与此相类似的文字在元代的汉文文献中也可以见到，《元典章》二十四、户部十所载忽必烈立八思巴异母弟辇真监藏（《元史·释老传》作亦邻真，1275—1279 年任帝师）继八思巴任帝师的诏书中说："在先，诸路里有的众和尚每之上都交管领者么道，薛禅皇帝（忽必烈的蒙语尊号）巴吉思八师父根底与了帝师名分、圣旨、玉印，委付了来。如今，巴吉思巴师父替头里，管著众和尚者么道，辇真监藏根底与了帝师名分、圣旨、玉印也。恁众和尚每休别了辇真监藏帝师的言语，经文并教的勾当里谨慎行者。这般宣谕了。"这说明元代国师（后来是帝师）"领天下释教"的具体内容主要是管理僧人，通过法旨来指导僧人讲经、听法、修习等宗教活动，而国师的这一项权力是来自皇帝的委任的。

② 关于忽必烈对西藏佛教各教派的态度，《萨迦世系史》记载说，忽必烈曾打算下令在西藏禁止修习萨迦派以外的教法，为八思巴劝止，并以他们二人的名义下令在西藏准许各派修习自己的教法。

如何不可夺占、收取,不可强逼售卖。僧人们亦不可因有了圣旨而做出违背释迦牟尼教律之事。① 朕之诏命于鼠年夏五月初一日② 上都写来。

四、八思巴献给忽必烈的《贺平江南表》

1.题解

此表写于藏历第五饶迥阴木猪年(公元1275年,元世祖忽必烈至元十二年)7月22日。载《萨迦五祖全集》ba函358页。

八思巴1260年受封为国师后,于1264年夏天离开上都,次年春天回到萨迦,主持卫藏地区的一些宗教和行政事务,并与各教派的领袖和地方首领广泛接触。1267年6月,因忽必烈遣使

---

① 从这一段记载可以看出,元朝皇室对佛教僧人在经济上的优待主要有三点,即:第一,免除僧人的兵差、赋税、劳役;第二,不准来往使臣在佛殿及僧舍借宿和索取供应;第三,保障佛寺所拥有的土地、水流、磨坊等财产。由于这几项措施,再加上元朝统治阶级的大量布施赏赐等,元代佛教寺院大都拥有庞大的寺产和众多的属民,成为封建地主经济的一个重要组成部分。与此类似的内容在元代汉文文献中亦随处可见,例如郑州大觉禅寺法旨碑中记载:"寺院房舍里,使客休安下者,差发、铺马、祗应、税休要者,属寺家田地、水土、园林、碾磨、店铺、浴堂、解典库,拣怎么休争夺要者,休因而取要东西者,休倚气力者,交安稳住坐者么道,执把行者,圣旨与了也。"韶州南华禅寺、广州戒院法旨碑记载:"照依此先圣旨,本寺所有差役、人夫、吃食等项尽皆蠲免,不许往来诸色人等住坐搅扰;此寺原有佃户、财物、田地、河水、水磨、资畜等项,不许故意生事侵夺与搅扰。"由此可见,元朝对佛教寺院在经济上的优待办法在汉族和藏族地区基本上是一致的。

② 此鼠年为藏历第四饶迥阳木鼠年,公元1264年。是年8月,忽必烈改燕京为中都,改年号为至元。

召请，又从萨迦动身入朝，于1269年底抵大都，献所制蒙古新字。1270年初，忽必烈封八思巴为帝师，将西夏王的玉印改制为六棱玉印赐之。1271年夏，八思巴离京赴甘肃临洮，在临洮居留至1274年春，又在真金太子率军护送下在1276年底回到萨迦。八思巴这次入朝，算上来回路途所用的时间，历时长达九年，这是八思巴一生中最重要的时期。这期间他除创制被后世称为八思巴字的蒙古新字外，还受封为帝师，在内地建立寺庙传教收徒，主持全国的僧政，此外，他对朝廷的许多重大政事也发挥过一定的作用，在用人方面，瞻巴、桑哥、杨琏真伽等元史上著名的人物都是因八思巴的举荐而得到忽必烈的重用的。对当时元朝最大的事件即派兵渡江灭南宋，进而统一全中国的战争，八思巴是采取支持的态度的。《汉藏史集》中还说率军灭南宋的伯颜本是旭烈兀派来的使者，八思巴对选任他为南下大军的统帅也起过重要作用。正因为如此，与八思巴同时代的王磐所撰《八思巴行状》中说："时则天兵飞渡长江竟成一统。虽主圣臣贤所致，亦师阴助之力也。"汉文大藏经《刺修百丈清规》第二，帝师涅槃条的疏语中也说八思巴"密赞化基，阴翊王渡"。

1274年6月，忽必烈命伯颜率师南下伐宋。这次南征不只是为攻城掠地，而是以灭亡南宋、统一全国为目的。此间八思巴由真金太子陪同已离临洮，踏上了回萨迦的途程，但八思巴仍然关心着元军进展的情况。1275年2月南宋派贾似道督师抵御元军，大败溃逃。三月，元军渡江攻入建康，临安城已指日可下，虽然其后还有文天祥、张世杰等人率南宋军民进行艰苦卓绝的抵抗，但南宋小朝廷的灭亡已成定局。7月，八思巴行至朵甘思马尔康地方的赞多新寺，听到元军南下迭次战胜的消息，给忽必烈写了这份贺表。从这份贺表可以看出，八思巴洞悉此次元军南下的意图，并对时局的发展有清楚的预计。

《元史》中提到八思巴在元军渡江时曾献贺表，但未录其文，藏文史料中的这份文献，适可为其佐证，并补其不足。此外，这份文献也使我们看到八思巴赞统一大业的进步立场。

2. 译文[①]

顶礼上师三宝！

向一切福德之源、三界之依怙、殊胜之佛陀虔诚顶礼！

皇帝陛下仗先世所积善业海之福德，安定各方及于边土之众生。陛下之国政不劳而自成，以一身之福德神威，任运治理，令人叹为神奇。陛下亲属王族中，或有受他人欺惑而反叛者，复迷途而知返，前来归顺，此亦应属神奇。[②] 较之先世众多帝王亲率大军讨伐不臣，陛下未曾亲征，亦未劳神费力，而竟能治理各地。以此福德，施政于各方，臻于安乐。如此威德，大地之上先前无人有过，故陛下声名遍及三界，已之国政修明昌盛，异邦莫不闻风而丧胆。陛下一人之福德，世上实无匹敌。亲见陛下之福德受用者，莫不眼迷神离，以为所见俱是幻化神功，不敢置信；听闻陛下之威力者，莫不心摇魂动，犹如受干渴煎逼之人，闻山雨欲来之风响。陛下之福德使社稷安宁，江山一统，奋转轮[③]

---

① 此文在《萨迦五祖全集》中题为《赞颂应赞颂之圣事》，从内容看，即《元史》中提到的八思巴为元军渡江灭南宋所写的贺表。

② 此句当指 1260 年忽必烈在开平府即大汗位时其弟阿里不哥在和林也宣布即蒙古大汗位并称兵对抗之事，阿里不哥旋于 1264 年兵败，归降忽必烈。

③ 转轮，即转轮王，为佛教典籍中所说的依佛教教法统治天下的君王。

之威，合四洲① 为一。圣山② 之上所居众神睹此，亦当疑惑浊世何以竟有如此之伟业。如此福业之果已成，众生唯愿享陛下之福荫，具足圆满。能使天下众生享受如此安乐者，先前之帝王中未曾有过，故颂扬陛下子育黎民亘古所无之欢悦声，犹如铙钹击响。伏愿陛下圣心喜乐，众生亦得欢欣。陛下除以法度治理臣民，复播教法之种，施以水肥，使安乐之幼芽生，解脱之果实熟，自他俱享各种欢乐。犹如福德黄金大地，吉祥之水绕流，无论自他，无论何时，播富足自在之种。陛下洞悉诸种教法，于诸物无不察，于诸教无不通，陛下之英明天纵，非言语所能说明。闻陛下之声名，吾心即得康乐，犹如莲花之香，因轻风而传之偏远，弱小蜜蜂觉之，亦振翅而作响。逢此应赞颂之圣事，吾亦寄此以示贺。所有十方佛陀，亦为此赞颂吉祥。愿陛下圣体坚如须弥，福德广如大海，常以如意之宝，满足众生之愿！

因蒙古第五传大皇帝忽必烈之福德，所有国土终成一统，尤以立国已久、王统未尝断绝、国政稳固、疆土广大之蛮子国③ 归降于人主脚下之莲台，使皇帝福德之光遍照于直抵大海之大地坛城。为赞颂此圣业，比丘八思巴阴木猪年秋八月二十二日吉时写于马尔康地方之赞多新寺。

原载《西南民族学院学报》，1985 年第 1 期

① 四洲，佛教典籍《俱舍论》中说世界由四大洲及八小洲组成，四大洲为东胜身洲、南瞻部洲、西牛贺洲、北俱卢洲，四大洲附近各有两小洲。

② 圣山，指须弥山。按《俱舍论》说法，宇宙为一大海，海上有黄金构成的平坦大处，大地中央为山王须弥山，须弥山四周有七金山围绕，诸山之间有七戏海。须弥山上间隙处有阿修罗城，山顶有三十三天宫殿，为众神佛的居住处。

③ 蛮子国为辽金两朝及蒙古对南方的宋朝的蔑称，元代的藏文文献中亦往往用此词指江南地区。

元朝在西藏所封的白兰王

《元史》、《诸王表》的前言说："元兴，宗室驸马，通称诸王，岁赐之颁，分地之入，所以尽夫展亲之义者，亦优且渥。然初制简朴，位号无称，惟视印章，以为轻重。厥后遂有国邑之名，而赐印之等犹前日也。"表中所记有元一代藏族封王者仅有一人，"白兰王。琐南藏卜，至治元年封，后出家，泰定四年还俗，复封"。(《元史》卷108，表第3)

《释老》中又记载："泰定间，以帝师弟公哥亦思监将至，诏中书持羊酒郊劳；而其兄琐南藏卜遂尚公主，封白兰王，赐金印，给圆符。"(《元史》卷202，列传第89)

《英宗一》中记载，至治元年十二月己未，"封唆南藏卜为白兰王，赐金印"。(《元史》卷27，本纪第27)

从以上《元史》中提到白兰王的三条记载中，我们可以知道元朝曾封琐南藏卜为白兰王，此人是帝师之兄，娶元朝公主。但封王的时间，《诸王表》说是英宗至治元年（公元1321年）封，封王后出家，泰定四年（公元1327年）还俗，复封。《释老》中说是在泰定年间尚公主，封白兰王，赐金印，未提出家后还俗复封为王之事。英宗本纪中至治元年十二月封白兰

王，而泰定帝本纪中泰定四年则无复封白兰王的记载。是因为先已封王，出家还俗后复封，故不记载，还是因为《诸王表》是采集英宗本纪及《释老》的记载糅合而成，故与泰定帝本纪不合呢？因《元史》记载简略，其他汉文史籍对此亦无补充，故由汉文史籍已无法查明。

藏文史籍中关于白兰王的记载较《元史》丰富，故欲进一步了解元代白兰王的情况，需考查藏文史籍的记载。白兰王之名号，当出于唐代的白兰羌，《新唐书》卷221中党项传所附白兰羌条记："又有白兰羌，吐蕃谓之丁零，左属党项，右与多弥接，胜兵万人，勇战斗，善作兵，俗与党项同。"《新唐书·吐蕃传》记松赞干布为求娶唐朝公主，领兵击败吐谷浑，又攻破党项、白兰羌，勒兵二十万进攻松州，唐朝"乃诏吏部尚书侯君集为行军大总管，出当弥道，右领军大将军执失思力出白兰道，右武卫大将军牛进达出阔水道，右领军将军刘兰出洮河道，并为行军总管，率步骑五万进讨"。可见在唐初白兰是青藏高原上的一个较大的部族的名称。元代对西藏所使用的一些称呼，往往沿用唐朝的典故，如元朝在藏族地区设置吐蕃等处宣慰使司都元帅府、吐蕃等路宣慰使司都元帅府、乌思藏纳里苏古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府等三个地方行政机构，而总称藏族地区为吐蕃，是沿用唐代对吐蕃王朝的称呼；元朝中央管理吐蕃事务的机构，最初叫总制院，后因唐朝接待吐蕃使者向例是在宣政殿，所以在1288年改总制院为宣政院。因此白兰王的名号是来源于唐代的白兰这一青藏高原上的部族名称。藏文史籍《萨迦世系史》中将白兰王音译为 sa len dbang 或 savi len dbang，按读音应为萨兰王或斯兰王，这里的 sa len dbang、savi len dbang 疑是 Pa len dbang 或 pavi len dbang 之误，因藏文草书中 sa 和 pa 两个字母形近而讹。若是 pa len dbang 或

pavi len dbang，则正与《元史》中的白兰王语音相合。

《萨迦世系史》说白兰王之封始于八思巴的同母弟恰那多吉，该书记载："恰那多吉，于其父56岁去世时的土阴猪年（公元1239年）由其母隆多朵多察那地方的玛久贡吉生于叶如多的噶洛洛地方，六岁时随法主萨班前往蒙古地方，……蒙古薛禅皇帝（忽必烈）封他为白兰王（savi len dbang），赐金印及thóng phyi左右两部法园，并将公主墨卡顿嫁给他，让他穿蒙古服装，任命为藏地三区法官。在藏族地区，'帝师'和'王'的职位最早就是在他们兄弟二人时出现的，对藏土恩德至大。恰那多吉在凉州等地住了18年，25岁时返回萨迦大寺，此后三年中努力成就，引领众生，29岁时即火阴兔年（公元1267年）7月1日在廓如书楼示寂。"① 该书还说，恰那多吉娶三妻，其中一个是阔端之女茫噶拉（似即墨卡顿公主），一个是玛久丹察曲本，她们二人没有生子，第三妻是夏鲁万户家的堪卓本，生子达玛巴拉若支达。达玛巴拉生于恰那多吉死后六个月的土阳龙年（公元1268年）元月，14岁时到北京朝觐忽必烈，并为八思巴建水晶舍利塔，五年中住于法源寺（me thog ra ba），并在八思巴的舍利塔处建一大佛殿。后来为佛法事业动身回西藏，于20岁时的火阴猪年（公元1287年）死于朵甘思的哲明达地方。为使萨迦家族血脉不致中断，（皇帝）曾强使达玛巴拉娶了两个妻子，一个是诸王启必帖木儿的女儿贝丹（阔端的孙女），一个是觉璞达本，觉璞达本生子仁达那巴扎，五岁时去世。② 《红史》及《西藏王臣记》中关于恰那多吉的

① 阿旺贡噶索南扎巴坚赞贝桑布：《萨迦世系史》，德格木刻板，第141—142页。

② 《萨迦世系史》，第143—144页。

记载与《萨迦世系史》大致相同，但都未提恰那多吉封王之事。关于达玛巴拉，《元史》中说他继八思巴的异母弟仁钦坚赞（即亦怜真）之后任元世祖忽必烈的帝师八年（公元1279—1286年），[①] 那么，可能达玛巴拉并未封王。

关于恰那多吉受封白兰王之事，按《元史》诸王表前言所说："元兴，宗室驸马，通称诸王"，再加上八思巴兄弟与忽必烈的密切关系，是完全有可能的。南宋咸淳元年（公元1265年），八思巴与恰那多吉兄弟二人返回萨迦，诸书都说恰那多吉受命为管理吐蕃地方行政事务的长官，这与白兰王的身份也是相符的。那么，为什么除《萨迦世系史》以外其他史书不载恰那多吉封王之事呢？这可能与恰那多吉、八思巴死后萨迦款氏家族内部以达玛巴拉为代表的恰那多吉一系和以达尼钦波桑波贝为代表的意希迥乃一系的矛盾斗争有关。达玛巴拉死后恰那多吉一房绝嗣，萨迦派的权势终于转移到达尼钦波桑波贝一家，故以后恰那多吉封王之事就不再有什么人提起，这可能是一些史书缺载的原因。

意希迥乃生于南宋嘉熙二年（公元1238年），是八思巴的异母弟，恰那多吉的异母兄。据《红史》和《西藏王臣记》记载，意希迥乃的母亲觉卧多吉丹是八思巴的父亲桑察索南坚赞的第四个妻子，她原是桑察索南坚赞的第三个妻子拉久则璞的侍女。正是因为意希迥乃的母亲出身低下，所以意希迥乃在萨迦家族中地位不高。当八思巴和恰那多吉被封为帝师和白兰王时，意希迥乃也到了朝廷，但没有受封，而是当了忽必烈的儿子云南王忽哥赤的受供喇嘛，前往云南，36岁时（公元1274年）死在云南，也有的史书说是死在朵甘思。意希迥乃有一个

① 《元史》卷二二〇，《释老》。

儿子，名叫达尼钦波桑波贝，生于南宋景定元年（公元1260年）。八思巴去世后，当时在世的萨迦款氏家族的苗裔只有达玛巴拉和达尼钦波桑波贝二人，但这叔伯兄弟二人之间很快就发生了矛盾。按《西藏王臣记》的说法是："八思巴逝世后，众生怙主恰那多吉权势煊赫，因达玛巴拉为己子，令掌萨迦寺法座并于帝前进谗言，称达尼钦波并非萨迦血统，因此遂由圣旨（流放达尼钦波桑波贝）到距京城二十余程站之大海中一小岛而居焉。"①实际上，恰那多吉死于八思巴之前，八思巴死时恰那多吉的遗腹子达玛巴拉仅13岁，因此排斥达尼钦波桑波贝的应是萨迦派中拥戴恰那多吉一房的掌权人物。按《萨迦世系史》的说法是："达尼钦波19岁时，八思巴示寂，此时，因原先已决定由于恰那多吉一支繁衍后嗣，同时因（恰那多吉与意希迥乃二人）名望大小不同，所以虽然在叔伯兄弟中达尼钦波桑波贝年长，但是仍以恰那多吉的儿子达玛巴拉为萨迦教主。达尼钦波别居一处。此后举行了悼念八思巴的大法会。法会刚刚举行完，达尼钦波21岁时应米钦沃布的邀请前往朝廷，因此有一些人向皇帝控告达尼钦波的行为不符合悼念八思巴的规矩。皇帝下令说需追查此事，将达尼钦波流放到蛮子地方（元代对江南的称呼）。因此，达尼钦波被流放到大海边上离京城二十多程站的一座大城苏州，以后又有圣旨将他流放到再远七程站的一座大城杭州居住，以后又到离杭州十程站的普陀山（指舟山群岛上的普陀山）修习瑜伽行。"达尼钦波在江南时还娶了一个汉人女子为妻，生了一个儿子，但很早就死了。② 从

---

① 第五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措：《西藏王臣记》，民族出版社，1980年铅印本，第99页

② 《萨迦世系史》，第144—149页。

当时的情况看，在这场叔伯兄弟的斗争中，达玛巴拉由于元朝皇帝忽必烈和萨迦派当权人物的支持占了优势，而达尼钦波桑波贝几乎是被开除萨迦款氏家族，遭到流放。但是后来形势又发生了变化，达尼钦波27岁时达玛巴拉去世，达玛巴拉的儿子也在此以前死了，萨迦款氏家族的后裔只剩下达尼钦波桑波贝一人。在八思巴的弟子意希仁钦（亦摄思连真）继达玛巴拉任忽必烈的帝师以后，至元三十一年（公元1294年），由曾经担任过达尼钦波桑波贝的侍从的扎巴俄色（乞喇斯八斡节儿）担任元成宗完泽笃的帝师。在扎巴俄色及萨迦派的一些上层人士的一再申诉之下，元成宗承认了达尼钦波桑波贝的萨迦款氏家族后裔的身份，派人把他从江南找回，下诏让他担任萨迦派的教主并繁衍子孙，此时达尼钦波桑波贝已36岁。《萨迦世系史》说他37岁回到萨迦，45岁担任萨迦寺住持，52岁时受比丘戒出家，63岁时去世。

达尼钦波桑波贝在皇帝让他繁衍萨迦款氏家族后裔的旨令下达以后，又娶了六个妻子。《萨迦世系史》说她们当中的第一个是皇帝元成宗的姐（妹）门达干，门达干公主生子女各一，这个儿子就是《元史》中提到的受封为白兰王、尚公主的琐南藏卜（bsod nams bzang po，按今译应为索南桑布）。关于琐南藏卜的生年，各书中都未见明确记载，《红史》说他是在蛮子地方出生的，似乎是与《萨迦世系史》所说达尼钦波桑波贝在江南所娶的汉妻所生的儿子相混。《红史》还说他年轻时在凉州被封为国公（疑是国师之误），格坚皇帝（元英宗）在位时还俗，娶公主门达干，被封为王返回西藏，在朵甘思去世。从《青史》说他是在朝廷出生以及《萨迦世系史》说他是蒙古公主所生，他应生于达尼钦波桑波贝37岁返回萨迦以前，即公元1297年以前。《萨迦世系史》还说琐南藏卜年轻时去汉

地，元仁宗爱育黎拔力八达封他为白兰王（savi len dbang），娶公主布达干。布达干公主于木鼠年在朵甘思生子仁达那巴扎，仁达那巴扎幼年时死在朵甘思。《萨迦世系史》还强调说，有的史书称门达干公主是琐南藏卜的妻子，是不对的。门达干公主是达尼钦波桑波贝的妻子，琐南藏卜的母亲，琐南藏卜的妻子是布达干公主。[①] 依照《萨迦世系史》的记载，琐南藏卜是元朝公主所生，又娶元朝公主，真是亲上加亲，与元朝的关系较之萨迦派其他人又更深一层。

藏文史籍关于白兰王的记载并没有到此为止，琐南藏卜以后，还有受封为白兰王的。《西藏王臣记》中，达尼钦波桑波贝的儿子帝师洛追坚赞贝桑布（公哥罗古罗思监藏班藏卜）把达尼钦波的几个妻子所生的12个儿子分为四个拉章以后，都却拉章的扎巴坚赞、南色坚赞、南喀勒贝坚赞祖孙三人都被称为王[②]，可见他们都是受封为王的。《萨迦世系史》关于都却拉章的记载中，则有进一步的说明。按《萨迦世系史》的记载，都却拉章中被封为王的几个人的情况如下：

达尼钦波桑波贝的第六个妻子，出生于仁达地方的贵族家的拉久尼玛仁钦，生了两个儿子，弟弟名叫贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布，于其父47岁的土阳猴年（公元1308年）生于萨迦西面的仁达地方。他与拉康拉章的担任过泰定帝也孙铁木儿的帝师的贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布（元史作公哥列思八冲纳思监藏班藏卜）名字相同，而且是同一年出生。都却拉章的贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布被封为白兰王（savi len dbang），并娶皇帝之妹。皇帝还下诏传谕藏族地区的三区。他死于29岁的火阳鼠

① 《萨迦世系史》，第151页。

② 《西藏王臣记》，第102页。

年（公元1336年，一说死于1341年）。

白兰王贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布的第二个妻子，后藏昂仁地方的本瑱根教本，生有三个儿子，长子是帝师喇钦索南洛追（公元1332—1362年），他大约在公元1358—1362年任元顺帝妥欢帖木儿的帝师。次子幼年时死去。第三子扎巴坚赞，于火阳鼠年（公元1336年）出生在萨迦附近的达仓宗噶地方，朝廷封他为白兰王（savi len dbang），赐金印。42岁时（公元1378年）死在宗噶地方。

白兰王扎巴坚赞的第二个儿子名叫南色坚赞，生于其父25岁的铁阳鼠年（公元1360年），蒙古皇帝妥欢帖木儿赐给他与皇帝自己的大儿子相等的职位，封为热孜王（rwa rtse dbang），并赐给金币、银币、八个法园，还下诏晓谕西土。南色坚赞享年49岁，死于公元1408年，此时已入明朝。

综上所述，藏文史籍中记载的元朝在西藏所封的白兰王有：恰那多吉（公元1239—1267年）、琐南藏卜（生卒年不详）、贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布（公元1308—1336年或1341年）、扎巴坚赞（公元1336—1378年）四人，还有作为白兰王的延续的热孜王南色坚赞（公元1360—1408年）。可以说除了中间有一代因达玛巴拉担任帝师和萨迦款氏家族的内部矛盾所造成的间隔以外，元朝在西藏一直封有一位世俗的王，这个王的称号就叫白兰王。

元朝对西藏政策的首要之点，就是利用和扶植萨迦派。在宗教上，元朝先后封八思巴、仁钦坚赞、达玛巴拉等人为帝师，帝师领宣政院事，管理全国的佛教和吐蕃事务。在行政上，元朝在西藏设立乌思藏、纳里苏、古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，划分卫藏地区为十三个万户府，而以萨迦派的本钦担任宣慰使司都元帅，统辖十三万户。另一方面，元朝还力图

通过联姻的办法来增强和萨迦派的关系，四个白兰王中，恰那多吉、琐南藏卜、贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布都娶过蒙古公主，是元朝的驸马，其中的琐南藏卜还是蒙古公主所生。由此可见，与萨迦款氏家族建立血缘上的亲属关系，以便更好地控制萨迦派，也是元朝蒙古皇室一直坚持要达到的目的之一。只是由于种种原因，元朝的这一联姻的办法并未取得显著的效果，政治结合的婚姻，生衍不繁，元朝所封的白兰王在西藏并未能发挥重大的政治作用。这大概也是元朝在西藏所封的白兰王逐渐被淡忘的原因。但是，从传留至今的关于白兰王的记载，我们可以进一步了解元朝蒙古皇室对萨迦款氏家族的政策，八思巴以后款氏家族在世俗上的纠纷以及像血统的认定、职位的继承等问题都要由元朝朝廷来处理和安排。这从一个侧面说明一些人把八思巴说成是“教主兼国王”，说八思巴与忽必烈的关系是“喇嘛与施主”的关系、“萨迦地方政权的权力是独立于元朝的”，在历史上都是站不住脚的。

原载《西藏研究》，1983年第4期

噶玛巴·攘迥多吉两次进京事略

在元代藏传佛教领袖与蒙古皇室的交往中，萨迦派及款氏家族诸人的活动自然是占据首要地位的，无论是从对皇室的影响力、权势的显赫、在西藏占有的地位等各方面看，萨迦派在当时都是超越其他各教派的。不过，要想全面地研究元代藏传佛教与元朝皇室的关系，其他各教派与元朝的交往也是不能忽略的重要内容。噶举派中的止贡、蔡巴、达垄、噶玛、帕竹等支派都曾与元朝皇室有过重要联系，它们与皇室的关系以及它们与萨迦派的关系对元代西藏政治形势的发展都有直接的重大影响。进入元代中叶之后，在藏族地区拥有很强的实力但在忽必烈时代一度受到冷落的噶玛噶举派再度引起元朝皇室的重视，噶玛噶举派的首领攘迥多吉和乳必多吉相继被征召进京，为元朝皇室和藏传佛教首领的交往史写下了一个重要的篇章。

噶玛噶举派与元朝皇室的交往，最早开始于黑帽系第二世活佛噶玛拔希（公元1204—1283年），他在公元1255年曾应召到川西北的绒域色都地方会见南征大理后正在北返途中的忽必烈，忽必烈要他长期随侍左右，他未从命，自行到灵州、甘州一带传教，次年又受蒙哥汗的召请前往漠北，受到蒙哥汗及其

幼弟阿里不哥的崇信。蒙哥汗死后，忽必烈即位，阿里不哥争夺汗位失败，噶玛拔希因涉嫌帮助阿里不哥反对忽必烈，受到忽必烈的惩处，最后怏怏返回在拉萨西北的噶玛噶举派的主寺楚布寺，一度出现过的噶玛噶举派在与蒙古皇室建立关系方面超过萨迦派的机遇被错过了。在忽必烈确立元朝对西藏的统治体制时，萨迦派在各方面都占据了优势的地位，止贡，蔡巴、帕竹等噶举派的支派也都掌握了对自己万户府的控制权，只有噶玛噶举派作为一个重要的教派却没有在西藏的行政体制中得到一席之地。在络绎不绝的前往大都的西藏高僧和地方首领的行列中，也几乎没有噶玛噶举派僧人的踪迹。这种情形一直延续到元文宗图帖睦尔继位以后，才发生了重大的变化。元文宗、元宁宗懿璘质班、元顺帝妥欢帖睦尔等皇帝，在继续尊崇萨迦派的同时，先后迎请和尊奉噶玛噶举派黑帽系的第三世活佛攘迥多吉和第四世活佛乳必多吉（公元1340—1383年），将他们请到大都，请他们传授噶玛噶举派的密法，这就使得噶玛噶举派在相隔70多年后再次进入蒙古皇室的宫廷。《元史》中对元顺帝父子在宫廷中演习密法有不少的记载，早已引起研究元史的学者们的注意，有些研究者认为这种秘密法与噶玛噶举派进入宫廷有关。但是，由于汉文史籍对这方面的记载很不完整，难以据此断定，所以这方面的研究还不够深入。近年来，我国出版了不少有关元代藏族历史的藏文史籍，其中民族出版社出版的东嘎·洛桑赤列先生校注的蔡巴·贡噶多吉的《红史》和西藏人民出版社出版的由西藏自治区社会科学院、中央民族学院藏族研究所联合选编的《中国西藏地方历史资料选辑》(藏文)、民族出版社出版的巴俄·祖拉陈瓦的《智者喜宴》等书，为我们提供了比较详细的有关噶玛噶举派早期历史的资料。本文拟依据以上诸书的记载，对噶玛巴·攘迥多吉两次奉

召进京的事迹做一番考查，以便进一步了解噶玛噶举派在元代中期以后与元朝皇室的关系的建立和发展的过程。

一、进京前的噶玛巴·攘迥多吉

噶玛巴·攘迥多吉于藏历第五饶迥木猴年（公元1284年）正月初八日生于后藏的芒域贡塘（今西藏自治区日喀则专区吉隆县）的沃玛龙坎塘的扎浦龙雪地方。他的父亲名叫阿强曲培，是一个修习旧密法的以制作陶器为生的工匠，家境并不富裕。[①] 据说他从降生之时起就具有灵异，不但会说话，而且宣称自己是楚布寺的噶玛拔希的转生，在2岁时就受到他的家乡附近的定日朗科寺的喇嘛色康巴的崇信。到攘迥多吉5岁时，父母领他前去楚布寺，这时在楚布寺主持寺院事务的噶玛拔希的一位主要门徒邬坚巴恰好得了一梦，梦见噶玛拔希投生后前来，因此将攘迥多吉认作噶玛拔希的转世，为他授近事戒并传授佛法。[②] 邬坚巴本来是噶举派的另一个支派主巴噶举派的著名高僧，藏历第四饶迥铁虎年（公元1230年）生于后藏拉堆洛地区，出家时起法名为仁钦贝，拜郭仓巴等高僧为师，曾奉师命前往邬坚地方[③] 学习密法，又曾去印度金刚座等地朝拜，因此他在返回西藏后被称为大成就者邬坚巴。由于他在藏传佛教界有很高的声望，元世祖忽必烈曾经召请他到朝廷，他于公元1292年到达大都，为忽必烈等人传授了时轮灌顶等教法。

---

① 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981年版，第95—96页。巴俄·祖拉陈瓦：《智者喜宴》，民族出版社，1986年版，第923—924页。

② 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981年版，第96—97页。巴俄·祖拉陈瓦：《智者喜宴》，民族出版社，1986年版，第926—928页。

③ 邬坚地方即古邬仗那国，在今巴基斯坦斯瓦特河谷。

据说当时忽必烈曾打算派遣军队经过西藏去攻打印度和尼泊尔，被他劝止。当忽必烈赐给他大量财物并准备对他加封时，他连赏赐品都没有要就不辞而别，返回了西藏。[①] 噶玛巴·攘迥多吉能从一个普通陶匠的儿子变成噶玛噶举教派的宗教领袖，是与邬坚巴的全力支持分不开的。从当时的形势看，邬坚巴等噶举派的僧人们急于将攘迥多吉认定为噶玛拔希的转世，主要是为了解决自己教派的领袖人物的继承问题，用这种特殊的方式来保持以楚布寺为中心的噶玛噶举派的宗教和经济实力不致分散，以便在各教派的竞争中求得自己教派的发展。正因为如此，所以尽管攘迥多吉的出生时间上距噶玛拔希去世的藏历第五饶迥水羊年（公元 1283 年）九月三日还不到五个月，他们还是以许多神奇的故事来把攘迥多吉解释为确实是噶玛拔希的转世。[②] 实际上噶玛拔希的出生距他的上一辈都松钦巴的去世也相差达 11 年之久，由此可以看出噶玛噶举派首创的藏传佛教的活佛转世制度在开初的阶段还是很不完备的，确定活佛的转世灵童也带有很大的随意性。

攘迥多吉七岁时跟从绰浦哇·贡丹喜饶出家并受沙弥戒，按他的前一辈噶玛拔希的密宗名字起名为攘迥多吉，大约当时邬坚巴已应召动身赴朝廷，所以没有担任为攘迥多吉剃度传戒的老师，但是实际上邬坚巴是他最主要的上师。据说当时因观

---

① 关于邬坚巴的生平，参看桂译师·宣努贝：《青史》，四川民族出版社，1985 年版，下册，第 816—822 页；蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981 年版，第 204 页，东嘎·洛桑赤列教授所做的注释（87）条。

② 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981 年版，第 94—95 页。巴俄·祖拉陈瓦：《智者喜宴》，民族出版社，1986 年版，下册，第 927 页。

世音菩萨对楚布寺的喇嘛年热授记，所以楚布寺的僧众迎请攘迥多吉登上楚布寺的法座以利益众生。[①] 攘迥多吉18岁时（公元1302年）又从堪布宣努绛曲、根敦仁钦等人受比丘戒，并听受戒律。他不但学习噶玛噶举派的各种显密教法，而且还学习过宁玛、希解等教派以及噶举派各个支派的教法。他曾多次到藏区各地学法修行和讲授佛法，足迹遍及后藏的拉堆、昂仁、萨迦、江孜以及前藏的拉萨、工布、塔布等地，他在类乌齐附近修复了噶玛拉顶寺，派他的弟子主持在索曲河上架设铁索桥，还曾到青海黄河上游一带调解过阔提（kol ti）地方的纠纷。在拉萨时他还调解过蔡巴万户与康区的纠纷，为拉萨大昭寺的觉卧佛像造过黄金宝盖。[②] 在公元1283—1291年的萨迦派和止贡派的战乱即"止贡林洛"[③] 之后，止贡噶举和帕竹噶举派都遭到重大打击，它们的许多属民和辖地被萨迦派占去，在这种情况下，攘迥多吉成为噶举派各支派中一位有很高名望的活跃的宗教首领。可能是由于噶玛噶举派在前藏和康区拥有的巨大影响和它没有参与反对萨迦派的"止贡林洛"，所以萨迦派对攘迥多吉比较敬重，八思巴和他的侄子达玛巴拉相继去世之后，因八思巴的另一个侄子达尼钦波桑波贝被忽必烈流放到

---

① 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981年版，第97页。

② 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981年版，第97—100页。巴俄·祖拉陈瓦：《智者喜宴》，民族出版社，1986年版，下册，第928—938页。

③ 止贡噶举与帕竹噶举关系密切，为元初前藏地区实力最强的两个教派。公元1281年，萨迦派和止贡噶举派由于帕竹噶举的丹萨替寺的住持的继承问题发生争执，1285年止贡噶举派引来西部蒙古军队攻打萨迦寺。1291年忽必烈派他的孙子铁木儿不花领兵入藏支持萨迦派，击败西蒙古和止贡噶举的军队，烧毁了止贡寺，这一事件在藏文史籍中称为"止贡林洛"，意为止贡寺庙之乱。

江南，所以萨迦款氏家族无人掌权，由萨迦班智达和八思巴的三部弟子中的夏尔拉章的绛漾钦波·仁钦坚赞执掌萨迦派的法座达20多年。公元1305年，绛漾钦波·仁钦坚赞作为萨迦派的主持者之一，受元成宗完泽笃（铁木耳）的迎请前往大都时，途中曾在朵甘思地方会见过攘迥多吉，交谈佛法，据说当时出现了菩萨们会见时的景象。① 另一方面，噶玛巴·攘迥多吉也似乎在努力与萨迦派修好。他曾经向萨迦等寺院的僧伽和佛殿布施法器用具等。② 因此，据说他到达萨迦寺时，萨迦的僧人们都向他请教佛法并请求他给予加持。③

除了像噶玛拔希一样以修炼密法获得成就著称因而被称为法力广大的“大成就者”之外，噶玛巴·攘迥多吉还撰写过一些有影响的佛教著作。至今在北京的民族文化宫图书馆里还保存有他写的《佛百行传》、《甚深内义注疏句义明解论·嘉言大宝鬘》等木刻本两卷和手抄本一卷。④

正是由于噶玛巴·攘迥多吉具有噶玛噶举派教主的地位和他在当时藏传佛教界的巨大声望，使他引起了在剧烈的宫廷斗争中登上皇位的笃信佛教的元文宗图帖睦尔的注意，终于下诏迎请他前往元朝的宫廷。

---

① 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981年版，第99页。

② 巴俄·祖拉陈瓦：《智者喜宴》，民族出版社，1986年版，下册，第933页。

③ 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，东嘎·洛桑赤列校注本，民族出版社，1981年版，第99页。

④ 民族图书馆编：《藏文典籍目录·文集类子目》，上册，四川民族出版社，1984年版，第1—3页。

二、迎请噶玛巴·攘迥多吉的元文宗

忽必烈建立元朝以后，封建统治集团内部的矛盾和斗争始终不断，各派的斗争集中表现为皇位之争。虽然皇位掌握在忽必烈一家手中，但是从忽必烈于公元1294年去世之时起，元朝皇室的兄弟之间、叔侄之间不断发生争夺皇帝宝座的你死我活的斗争，以致从1294—1333年元顺帝妥欢帖睦尔即位的短短30多年间，元朝皇室内部竟然走马灯似的先后更换了十位皇帝，迎请噶玛巴·攘迥多吉的元文宗就是这些匆匆来去的皇帝之一。

忽必烈于至元十年（公元1273年）立次子真金为皇太子（长子朵而只早逝），1285年皇太子真金去世，1293年忽必烈经过长期的犹豫后，立真金的第三子铁木耳为皇位继承人，授皇太子宝。公元1294年忽必烈去世，铁木耳继位，是为元成宗。元成宗曾立其子德寿为皇太子，但德寿早死，所以公元1307年初元成宗去世时，立刻爆发了皇位之争。争位的一方是成宗皇后卜鲁罕支持的忽必烈第三子忙哥剌的儿子安西王阿难答，另一方是真金的第二子答剌麻八剌的儿子海山和爱育黎拔力八达。斗争的结果是阿难答失败被杀，海山即皇帝位，是为元武宗。元武宗以其弟爱育黎拔力八达为皇太子，所以公元1311年元武宗去世时他的儿子和世㻋和图帖睦尔没有继位，而是由爱育黎拔力八达继位，是为元仁宗。本来在武宗立爱育黎拔力八达为皇太子时，曾经约定爱育黎拔力八达之后传位给和世㻋，也即是兄终弟及，叔侄相承的意思。但是，元仁宗即位后，毁弃先前之约，立自己的儿子硕德八剌为皇太子。为了防止和世㻋和图帖睦尔将来争位，元仁宗封和世㻋为周王，令其出镇云南。和世㻋行至陕西，联合武宗的一些旧臣起兵反

叛，兵败后逃往漠北金山，在金山之西避居十多年。公元1320年元仁宗去世，其子硕德八剌即位，是为元英宗，即藏文史籍所记的格坚汗。次年，元英宗将图帖睦尔遣往海南岛居住。公元1323年，反对英宗的权臣发动宫廷政变，在英宗从上都返回大都的途中将他暗杀，并拥立真金的长子甘麻剌的儿子也孙铁木儿即皇帝位，是为元泰定帝。

泰定帝的继位使帝位从答剌麻八剌一系转入甘麻剌一系手中，但是这并未结束皇室内部的皇位之争，反而使它激化到更剧烈的程度。泰定帝即位之初，为缓和堂兄弟之间的争斗，下令将图帖睦尔从海南琼州召回，当图帖睦尔行至湖南潭州时，又下令停止。数月后又召还大都，封为怀王。武宗的一批旧臣以掌握军权的燕铁木儿为首仍在窥测时机，图谋发动政变，拥立武宗的儿子继位，所以次年泰定帝又命图帖睦尔出居江陵(今江苏南京)。公元1328年7月，泰定帝死于上都，在上都的宗王诸臣拥立泰定帝的儿子阿速吉八继位，是为元天顺帝，与此同时，燕铁木儿在大都发动政变，派兵将图帖睦尔从江陵接回，立为皇帝，是为元文宗。上都与大都各奉一帝，双方展开一场大战，最后以天顺帝的失败投降而结束。

图帖睦尔战胜天顺帝夺得帝位也仍然未能结束皇位之争。他被迎回大都即位时曾宣称他是因形势紧急，姑从诸王大臣之请求暂时继位，等他的兄长和世㻋从漠北返回后就要将皇位让给和世㻋，战胜天顺帝之后，他派使臣前去迎接和世㻋，请和世㻋当皇帝。和世㻋对自己弟弟的请求信以为真，就在和宁之北宣布即皇帝位，起驾向大都进发。图帖睦尔一面先派燕铁木儿奉皇帝玉玺前往迎接，自己也随后北上，和世㻋（即元明宗）接到皇帝大印后，立即宣布立图帖睦尔为皇太子。公元1328年8月，和世㻋与图帖睦尔在忽察都（今河北张北县北）

相会，兄弟二人举行欢宴。一幕兄弟逊让的戏演得按部就班，十分顺利，表面上双方都欢天喜地，但是幕后的兄弟相残却在紧张进行。就在兄弟二人相会后四天，和世㻋突然死亡，图帖睦尔在燕铁木儿的护卫下驰往上都，再次即皇帝位。

自从忽必烈封八思巴为国师、帝师，信奉藏传佛教以后，藏传佛教一直是元朝皇室的重要精神支柱。从元成宗到元明宗的各个皇帝都无一例外地尊崇藏传佛教，愈是皇位争夺激烈，愈是对自己的命运忧惧，他们就愈加虔诚信奉藏传佛教。在皇位争夺中多次沉浮、遭遇过险象环生的风浪，元文宗图帖睦尔自然也不例外。《元史》中关于他在位的五年中命西藏僧人诵经做佛事的记载不绝于书。公元 1329 年 11 月，图帖睦尔册立皇后，"受佛戒于帝师，做佛事六十日"。同月，明宗皇后八不沙请为明宗资冥福，图帖睦尔又"命帝师率群僧做佛事七日于大天源延圣寺"。公元 1330 年 2 月，图帖睦尔又与皇后、燕王阿剌忒纳答剌并受佛戒。图帖睦尔为了求得佛法的护佑，还下令将他在海南琼州、江陵住过的住宅改建为佛寺。在给西藏僧人封赏方面，图帖睦尔也是从不吝惜的，公元 1329 年 12 月，他封藏族僧人辇真吃剌思（仁钦扎西）为帝师，并下令免除僧尼一切徭役。"遣使驿致故帝师舍利还其国，给以金五百两、银二千五百两、钞千五百锭、币五千匹"。公元 1332 年 5 月，"遣使往帝师所居撒思吉牙之地（萨迦），以珠织制书宣谕其属，仍给钞四千锭。币帛各五千匹，分赐之"。"诏给钞五万锭，修帝师八思巴影殿"。同年七月，"命僧于铁幡竿修佛事。施金百两、银千两，币帛各五百匹、布二千匹，钞万锭"。公元 1331 年，图帖睦尔遣使到西藏萨迦去迎请贡噶坚赞贝桑布（《佛祖历代通载》作公哥儿监藏班藏卜）来大都担任帝师。同时还派人到楚布寺去迎请噶玛巴·攘迥多吉。

三、噶玛巴·攘迥多吉进京的经过

关于图帖睦尔迎请噶玛巴·攘迥多吉进京的经过，在《历辈噶玛巴简传·如意藤》一书中有比较详细的记载："图帖睦尔扎牙笃于蛇年（公元1329年，这是指图帖睦尔再次即位）即皇帝位之后，于铁羊年（公元1331年）派遣金字使者巩卜丞相等来到西藏。从工布迎请法主（噶玛巴·攘迥多吉），与从萨迦前往朝廷的靖国公贡噶坚赞相会"。该书还全文抄录了图帖睦尔给攘迥多吉的迎请诏书：

"依仗三宝护持的大福德，皇帝圣旨。

赐攘迥多吉。

因如来教法将由北方诸帝王弘传之授记之法力，（北方诸帝）对佛陀教法生起胜解。此后，薛禅皇帝（即忽必烈）依止和尊奉众多高僧大德，使佛陀之教法在此方弘扬，显明一切。朕亦愿对佛法善为护持服侍，闻得你听闻多广、功德殊胜，故遣巩卜等人为金字使臣前来迎取你。如果你以其他藉口推脱不来，岂不犯了使信仰者灰心失望的过失。沾染不愿离弃自己富足处所之恶臭习气，毁坏广利他人之善愿，造下不为佛法着想的罪业，种下不顾有情众生苦痛之业障？又岂不会因为违背朕之法度大诏命、使朕心中不乐而使佛法受到损害？故此，望你为以朕为首的有情众生着想，而尽快前来！到此之后，佛法之事业都将照你的心愿完成。

羊年春三月十三日在大都有的时分写来"①。

---

① 转引自西藏自治区社会科学院、中央民族学院藏族研究所编《中国西藏地方历史资料选辑》，西藏人民出版社，1986年版，第253—254页。

据记载，作为送交这份诏书而赐给攘迥多吉的礼品，有当年蒙哥汗赐给噶玛拔希的金印等。

这份诏书，在文字体例上与公元1244年阔端迎请萨迦班智达的诏书十分接近，大约是蒙古皇室写给那些与他们关系还不大密切的佛教领袖的邀请信的通用格式。诏书中的金字使臣巩卜，噶玛巴传记中称为巩卜丞相，有可能是指元顺帝至元元年（公元1335年）起担任中书右丞的巩卜班，后至元五年（公元1339年）出为甘肃行省平章。据《元史》记载，这份诏书发出的羊年三月（元文宗至顺二年，公元1331年）正是图帖睦尔大封佛教僧人的时候，就在这一个月中，“特命沙律爱护持（佛教总统）必剌忒纳失里为三藏国师，赐玉印”，“以西僧旭你迭巴答剌班的为三藏国师，赐金印”，所以图帖睦尔迎请贡噶坚赞和噶玛巴·攘迥多吉，很可能是他广封佛教僧人的措施的一个组成部分。

大约是担心忽必烈一系与噶玛噶举派之间曾有过不愉快的关系而使攘迥多吉拒不奉命，图帖睦尔还专门命宣政院给萨迦等西藏各地的高僧和首领下了一道命令，要他们协助金字使臣们完成使命。这道命令说：“奉皇帝圣旨，谕令贡噶坚赞、德嘉沃都元帅、意希贝、贡噶多吉、绛曲坚赞等：命你等与奉旨前往迎请喇嘛噶玛巴的金字使臣巩卜等人一起，无论噶玛巴上师住于何处，你等均应协。”① 这里提到的贡噶坚赞是萨迦派达尼钦波桑波贝的儿子，生于公元1310年，属萨迦款氏家族的拉康拉章，当时他在西藏已经受封为靖国公、国师，入朝后被晋封为帝师。这里的贡噶多吉即著名的《红史》的作者蔡

① 转引自西藏自治区社会科学院、中央民族学院藏族研究所编《中国西藏地方历史资料选辑》，西藏人民出版社，1986年版，第254—255页。

巴·贡噶多吉，他从公元1323年起担任蔡巴万户长，1324年曾到朝廷朝见元泰定帝也孙铁木儿。这里提到的绛曲坚赞更是藏族史上赫赫有名的人物，当时担任帕竹万户长。由此可以看出，图帖睦尔为了迎请攘迥多吉到朝廷，花费了不少的心思和力气。

但是，攘迥多吉似乎对前往大都还有一些疑虑，他在拉萨贡塘与贡噶坚赞会见后，贡噶坚赞劝他前往朝廷，他答应了。于是贡噶坚赞动身先去大都。噶玛巴·攘迥多吉走到当雄一带时，隆冬响雷，出现日食，他说："皇帝将有违碍，恐怕不能见面"。于是返回楚布寺度过冬天。[①] 这一方面可能是他对自己到朝廷去后的吉凶还有些担心，因而还要稍微观察一段时间，另一方面可能是他对图帖睦尔上台前后皇室内部激烈的争夺皇位的斗争情况比较了解，觉得图帖睦尔的皇帝宝座还未完全坐稳，因而不急于前往大都。

次年二月一日，攘迥多吉再次从楚布寺出发。他的随从人员似乎不少，据说沿途需要1000名乌拉差役，他为了不扰害百姓，自备马匹驮牛。当他走到朵甘思地方时，图帖睦尔从汉地派热扎答知院和桑巴沃二人前来迎接。图帖睦尔给攘迥多吉的诏书说："皇帝圣旨。赐大德攘迥多吉。朕派遣巩卜前来迎接你，闻得你不违朕之诏命，动身前来，故遣热扎答知院和桑巴沃二人携带文书礼品前来。望你不要在临洮停留，二月二十日前赶来皇宫中。猴年（公元1332年）正月二日，大都有的时分写来"。为了保证攘迥多吉一路顺利，中书省的大臣们还发给了一份路引文书："奉皇帝圣旨，闻说噶玛巴法师自备马匹前来，彼已有金字牌符，对其自备马匹，应供给草料，官员

① 《红史》101页。《智者喜宴》，下册，第939页。

人等应按喇嘛钦波来往时的例规迎接。”[①] 这里说的喇嘛钦波，是元代对担任帝师、国师的藏族僧人的称呼，图帖睦尔下令沿途驿站对攘迥多吉按帝师、国师的规格接待，说明了他对攘迥多吉入朝一事的重视。元朝对入朝的藏族僧人厚给赏赐，从藏族地区来的僧人不绝于途，朝廷又发给他们牌符，命沿途驿站供应，给西北一路的驿站增加了沉重的负担。泰定二年，西台御史李昌曾说：“尝经平凉府、静、会、定西等州，见西番僧佩金字圆符，络绎道途，驰骑累百，传舍至不能容，则假馆民舍，因迫逐男子，奸污妇女。奉元一路，自正月至七月往返者百八十五次，用马至八百四十余匹。较之诸王、行省之使，十多六七”。这还是一般僧人往来的情形，如迎接帝师，规模还要盛大得多，“其未至而迎之。则中书大臣驰驿累百骑以往，所过供亿迎送。比至京师，则敕大府假法驾半仗以为前导，诏省、台、院官以及百司庶府并服银鼠质孙，用每岁二月八日迎佛威仪往迓，且命礼部尚书、郎中专督迎接”[②]。对于比攘迥多吉早动身的帝师贡噶坚赞，图帖睦尔“遣兵部尚书也速不花。同佥通政院事忽纳不花迎帝师”[③]。所以《历辈噶玛巴简传》中所录引的图帖睦尔给攘迥多吉的诏书、路引文书以及派遣热扎答知院等远至朵甘思迎接的记载，是符合当时的历史情况的。但是正月发出的诏书要攘迥多吉在二月二十日以内赶到大都似乎有误，按当时的交通条件，攘迥多吉及其随从要在一两个月内从朵甘思赶到大都是很困难的，事实上尽管攘迥多吉

---

① 转引自西藏自治区社会科学院、中央民族学院藏族研究所编《中国西藏地方历史资料选辑》，西藏人民出版社，1986年版，第255—256页。

② 《元史》卷二百二，《释老传》。

③ 《元史》卷三十五，本纪第三十五，文宗四。

加快行程，也是在十月赶到大都，所以很可能是《历辈噶玛巴简传》在抄录时将“十二月”误为“二月”。《智者喜宴》记载，公元1332年藏历八月十二日，发生地震，攘迥多吉知道是皇帝遇到违碍，[①] 赶到京兆府（今陕西西安）时，皇子阿剌忒纳[②] 将他奉为根本上师，并修建了噶玛噶举派寺院，当时已知元文宗图帖睦尔去世，虽然信使还未到达。攘迥多吉就立即为图帖睦尔作了除障和超荐的法事。元文宗图帖睦尔坐稳皇帝宝座后，也想到要保证以后由自己的儿子继承皇位，排除侄子参与争位。公元1330年4月，文宗皇后卜答失里害死明宗皇后八不沙，将明宗长子妥欢帖睦尔流放到高丽（今朝鲜）大青岛中，不让他与外人接触，过了一年，又下诏说明宗在漠北时曾说妥欢帖睦尔非其已子，又将他迁移到广西静江。在去除这一障碍后，1330年12月，图帖睦尔立自己的长子阿剌忒纳答剌为皇太子，但是不到一个月，阿剌忒纳答剌就死去。公元1332年8月元文宗病死前，因为原先夺了他哥哥的皇位，在蒙古诸王中遭到非议，为了在死后留下个好名声，遗诏将皇位传给明宗的儿子。文宗死后，权臣燕铁木儿和文宗皇后卜答失里为便于控制，于1332年10月4日立年仅七岁的明宗次子懿璘质班为皇帝，是为元宁宗。噶玛巴·攘迥多吉正是在这个时刻抵达大都的，据《红史》记载，攘迥多吉于10月18日抵达皇宫。元宁宗懿璘质班和大臣们向他奉献了大供养，他为懿璘

① 《元史》卷三十六，本纪第三十六，文宗五，至顺三年八月条记：“己酉，陇西地震，帝崩，寿二十有九，在位五年”。与藏文的记载正相符合。

② 为西平王奥鲁赤的重孙西安王阿剌忒纳失里，是与燕铁木儿一起发动政变，拥戴元文宗上台的主要人物之一，后受元文宗之命征讨云南，镇守陕西，加封为豫王。

质班传授了灌顶。[1]《元史》卷三十七，宁宗本纪记载，十月甲子，“皇弟燕帖古思受戒于西僧加儿麻哇”。燕帖古思是元文宗图帖睦尔的次子，比懿璘质班小，所以称为皇弟。对照藏汉文史籍看，可以确定《元史》中的西僧加儿麻哇即是噶玛巴攘迥多吉，“加儿麻哇”是噶玛巴一词的异译。

懿璘质班只当了40多天小皇帝就死了，燕铁木儿及群臣主张立燕帖古思为帝。文宗皇后卜答失里不同意，主张立明宗长子妥欢帖睦尔为皇帝，遣使从广西接回妥欢帖睦尔。关于妥欢帖睦尔即位的经过，《元史》卷三十八记载说：“燕铁木儿既见帝，并马徐行，具陈迎立之意，帝幼，且畏之，一无所答。于是燕铁木儿疑之。故帝至京，久不得立。适太史亦言帝不可立，立则天下乱，以故议未决。迁延者数月，国事皆决于燕铁木儿，奏文宗后而行之。俄而燕铁木儿死，后乃与大臣定议立帝，且曰：‘万岁之后，其传位于燕帖古思，若武宗、仁宗故事’。诸王宗戚奉上玺绶劝进。（至顺）四年（公元1333年）六月己巳，帝即位于上都”。有趣的是，藏文史籍对此有“帝位空悬”的记载：“占卜者说：‘和世瑓之长子妥欢帖睦尔如在鸡年六月前等待，然后即帝位，在位时间可与薛禅皇帝（忽必烈）相等’。对此大臣们说：‘这样将帝位空悬，国政大事由谁承担？’燕铁木儿说：‘你们再好好卜算卦象，果真如此，皇帝圣寿绵长，最好不过，其间的国政大事由我来承担。’因此，将帝位空悬，国政诸事由燕铁木儿担任。到阴水鸡年月八日

[1] 《红史》，102页。参见《智者喜宴》，下册，第939页。《中国西藏地方历史资料选辑》，第256页。《历辈噶玛巴简传》说攘迥多吉11月18日到京可能是笔误，从《元史》的记载看，他是在10月到京的。

(妥欢帖睦尔) 在上都即皇帝位"[1]。在这皇位交替之时，噶玛巴·攘迥多吉参予了皇室的事务，也作出过妥欢帖睦尔鸡年六月即位的预言，[2] 并与妥欢帖睦尔（即元顺帝）建立了关系。据说当妥欢帖睦尔1333年正月十五日从江南抵达大都时，千百万人前去迎接，道路拥塞不通，攘迥多吉头戴黑帽，口诵六字真言，众人都为他让路，妥欢帖睦尔在大蒙古包前迎接他，并向他顶礼。皇太后、诸王、燕铁木儿太师等也向他请求灌顶，并任命攘迥多吉的侍从扎尊为太徽院的金院。当一些大臣暗害燕铁木儿引起大动乱时，攘迥多吉前去尽力使之安定下来。[3] 当妥欢帖睦尔在上都即位时，噶玛巴·攘迥多吉为其赞颂吉祥，并承担使国家平安的责任，并派侍从扎尊到西藏去分送布施。[4]

公元1334年正月，据说观世音菩萨授记攘迥多吉应该返回西藏，恰好这时妥欢帖睦尔因前面的几位皇帝都在位时间不长，寿命很短，向攘迥多吉请求赐给长寿甘露，于是攘迥多吉以到西藏桑耶寺取莲花生大师加持过的长寿泉水为由，请求让他返回西藏，得到当时年仅14岁但一心追求长寿的妥欢帖睦尔的允许。妥欢帖睦尔准许他暂时回西藏，但是要在两年内返回朝廷，攘迥多吉答应了这一条件。当年五月，噶玛巴·攘迥多吉动身时，妥欢帖睦尔封他为“圆通诸法性空佛噶玛巴”，赐国师玉印、金字圆符，并赐给他的弟子康区人定增桑布、蔡巴·格迥钦波以司徒印信，赐给噶玛噶举派在工布扎日的新、

① 《红史》，第31—32页。

② 《中国西藏地方历史资料选辑》，第256页。《智者喜宴》，下册，第939页。

③ 《红史》，第102页。

④ 《中国西藏地方历史资料选辑》，第257页。

旧寺院以金锭等大量物品，还下令在楚布寺兴建元文宗的影堂，在粗垫地方设立管理噶玛噶举派属民的“达尔罕”①。这是噶玛拔希之后噶玛噶举派首次得到元朝皇室的大量封赏，标志着噶玛噶举派地位的再次上升。在返回西藏的路上，攘迥多吉朝拜了五台山，在西夏故地修复了一些战争中被毁坏了的佛教寺院，并委任这些寺院的僧职人员。公元1335年8月，攘迥多吉到了藏北达木地方，西藏各地的高僧和首领都前来迎接，攘迥多吉宣布了妥欢帖睦尔所赐的三道诏书，向众人分发了礼品，据说因为他带来的物品中食品少而礼品多，所以受到众人敬仰。冬天，攘迥多吉住在桑耶寺的秦浦地方，一面为徒众传授佛法，一面为妥欢帖睦尔取长寿泉水。② 他还将妥欢帖睦尔赐给他写造大藏经的金银交给蔡巴，造了一部金汁书写的《丹珠尔》，共计一百六十函，并为其举行开光仪式。③ 在这期间，妥欢帖睦尔多次派遣使臣带着大批礼物前来迎请攘迥多吉回大都，其中公元1336年1月太皇太后所发的书信为：

“依止三宝之护佑，我太皇太后④ 之懿旨。

送法主仁波且噶玛巴尊前。

去年喇嘛西去之时，曾以良善之心意，答应完成利益我等之善业后尽快返回。如今喇嘛离去已有两年，回忆喇嘛所说佛

---

① 《中国西藏地方历史资料选辑》，第257页。《红史》，第102—103页。《智者喜宴》，下册，第940—941页。达尔罕为蒙古语，意为长官、首领。

② 《中国西藏地方历史资料选辑》，第257—258页。《红史》，第102—103页。

③ 《红史》，第103页。

④ 此处的太皇太后为元文宗的皇后卜答失里，是文宗与明宗争位斗争的重要参与者。文宗死后，她遵文宗遗诏力主立明宗之子为皇帝，故妥欢帖睦尔尊她为母，奉为皇太后。公元1340年，妥欢帖睦尔追查文宗谋害明宗的事情，将卜答失里迁往东安州安置，流放燕帖古思去高丽，卜答失里等在途中被杀害。

法，对喇嘛更生信仰。先前已派出迎请之金字使者，但是至今仍未听到喇嘛何时动身前来的确实消息，故又遣以格西顿仁为首的金字使者们前来迎请，望喇嘛为吾等着想，为利益佛法尽快前来。假如喇嘛不能遵守诺言尽快前来，将使具有信仰的弟子们灰心，而其他对佛法持邪见的诸人则会说：'像他这样不遵守诺言前来，其他话语又怎能真实'，会对佛法产生危害。故望此次金字使者们到达后，上师为吾着想，为服侍佛法、利益众生，尽快前来。

随同此书信之礼物有袈裟一整套、黄金一大锭献上。

鼠年正月十日写于大都。"

在朝廷的一再催促下，噶玛巴·攘迥多吉于公元1336年8月从西藏出发，据说虽然有按照帝师的例规接送和供给的诏书，但是实际上只受到了与金字使臣相同的待遇，连食物供应也没有，所以由藏区的官员和站户依次护送，于公元1337年3月1日抵达大都，受到盛大欢迎，妥欢帖睦尔本人也亲自出皇宫内门迎接。① 关于攘迥多吉的这次进京，《元史》中也有不太明确的记载，《元史》卷三十九，顺帝本纪二，后至元三年末尾记有："是岁，……征西域僧加剌麻至京师，号灌顶国师，赐玉印。"对照藏汉文史料，可知"西域僧加剌麻"即是噶玛巴·攘迥多吉，"加剌麻"应为"加剌麻哇"或"加麻哇"，是《元史》在转抄时漏掉一个"哇"字，"加剌麻哇"也是"噶玛巴"一词的异译。

攘迥多吉到大都后，在许多天中为妥欢帖睦尔传授灌顶和佛法。此时掌握朝政的是太师、中书右丞相伯颜，而攘迥多吉与伯颜也建立了关系，据说有一次只有妥欢帖睦尔、伯颜、攘

① 《中国西藏地方历史资料选辑》，第258—260页。

迥多吉三人在一起商议护持佛教及安定国家的大计，攘迥多吉将从桑耶取来的长寿泉水献给妥欢帖睦尔，妥欢帖睦尔献给他黄金四锭。①

攘迥多吉第二次进京后的另一件大事是他预报了公元1337年3月大都的大地震。《红史》说："牛年八月，（攘迥多吉）察知将发生叫做'鸡鸣山'（gim mi shari）的大地震，法主从房中出来，住在平地。大地震动，村庄毁坏，汉人全都逃出，请求法主护佑。法主师徒所住之处丝毫未受损害"②。《智者喜宴》则说："（攘迥多吉）在鸡鸣山（gyimi shan）居住时，知有发生地震的危险，说：'我们到外面去住'。在外面寝帐居住。皇帝亦听从上师之话，在蒙古包居住。阴土牛年八月，发生大地震，村镇全部毁坏。先前听从法主劝告的，以及前来请求护佑的师徒、施主们，都未受到任何损害"③。据记载，当时大都地区确实是接连发生过几次地震，《元史》记载，元统二年（公元1334年）八月："辛未，……京师地震，鸡鸣山崩，陷为池，方百里，人死者甚众"。至元三年（公元1337年）八月："壬午，京师地大震，太庙梁柱裂，各室墙壁皆坏，压损仪物，文宗神主及御床尽碎；西湖寺补御殿壁仆，压损祭器。自是累震，至丁亥方止，所损人民甚众"④。可见《红史》作者是因鸡鸣山在地震中崩坍，误以为鸡鸣山在汉语中即指地震，《智者喜宴》作者知道鸡鸣山为一地名，以为攘迥多吉地震时住在鸡鸣山，将1334年8月的地震和1337年8月的地震

① 《中国西藏地方历史资料选辑》，第260页。
② 《红史》，第104页。
③ 《智者喜宴》，下册，第941页。
④ 《元史》，卷三十九，顺帝二。

混为一次。实际上攘迥多吉于1334年5月离开大都回西藏，1337年3月才返回大都，因此攘迥多吉所遇到的京师大地震，只能是1337年8月的这一次。

攘迥多吉在大都时，还参与了为维护佛教僧人的利益而与主张限制僧人的大臣们的辩论，据说当时因汉地、脱思麻的一些不良僧人的行为，不喜佛法的大臣们商议，下令将各处不净的僧人（指娶有妻室的僧人）全都勒令还俗，让他们支应赋税、兵差、劳役，并拆毁他们的寺庙。帝师贡噶坚赞等僧人奏请阻止，未能生效。这时攘迥多吉突然赶到皇宫中，在午门前群臣聚会的地方，对以伯颜太师为首的大臣们说："是你们王臣将我等以帝师为首的僧人们强行召来，如今为何不服事佛法，还定下这毁坏佛法的规矩？你们以为我们是今生衣食不足来向你们乞求的吗？难道是薛禅皇帝等先帝做错了事，要由你们来纠正吗？如果你们能担起保证皇帝圣寿和社稷的重任，那你们就承担起来，我们全部都回西藏去"。由于攘迥多吉的指责，大臣们都惧怕了，立即发布了由国库修复旧有的佛殿，僧人无论净与不净都不受地方官管辖的诏书。同时在大都和临洮修建了噶举派的寺院，给止贡和帕竹派的法座赐给玉印，给楚布寺的法座赐给金印。有一次，妥欢帖睦尔对攘迥多吉说："别的上师都要求我赐给施主和土地，你没有这样的请求吗？"攘迥多吉回答说："我在东方工布地方有大约十万户人家。"妥欢帖睦尔说："那就作为我的布施，将管辖该地的官职献给你。"他说："那是我自已向观音菩萨祈愿用佛法教化之地，如果当地方的官员，是不能教化的"①。

① 《红史》，第104—105页。《智者喜宴》，下册，第941—942页。

尽管当时噶玛巴·攘迥多吉在朝廷的地位迅速提高，对妥欢帖睦尔的影响越来越大，但是当时元朝的整个统治已接近崩溃，统治集团内部的矛盾和各族人民的武装起义已无法遏止，虽然妥欢帖睦尔愈加把挽救自己统治的希望寄托于佛教及噶玛巴·攘迥多吉等高僧的护佑，然而攘迥多吉也没法挽救佛教在汉地的势力随着元朝的没落而没落。此后又有哈丞相等不喜爱佛法的大臣限制佛教僧人，使攘迥多吉大为失望，要求返回西藏，妥欢帖睦尔又不同意。在这种郁闷的气氛中，攘迥多吉于藏历第六饶迥土兔年（公元 1339 年）五月十四日离开大都赴上都，六月八日在上都患病，太师伯颜曾到病榻前探视敬礼，弟子们向他请问身后之事。据说他答应将转生于工布地方。六月十五日，噶玛巴·攘迥多吉在上都去世，以伯颜太师和国师为首的大臣们为他发丧，将尸体火化，妥欢帖睦尔对舍利进行了大供养，并将舍利运回西藏楚布寺，修建了灵堂，并建造等身金像纪念。①

噶玛巴·攘迥多吉所处的时代是元朝在汉地和西藏的统治都走向没落的时代，统治阶级内部的斗争越来越尖锐，人民的武装反抗风起云涌。在这样的历史条件下，他的两次进京不可能像八思巴那样产生重大的意义，但是他在元朝宫廷的活动也代表了噶玛噶举派与中央王朝建立关系的历史趋势，经过他以及他以后的噶玛巴·乳必多吉、噶玛巴·得银协巴的努力，在萨迦派之后噶玛噶举派成为与中央王朝关系密切的藏传佛教的主要教派。在元明两朝交替的过程中，噶玛噶举派对西藏地方继续保持与发展和中央王朝的关系起了重要的作用。因此，我们认为噶玛巴·攘迥多吉的两次进京还是有其重要的历史作用的。

---

① 《红史》，第 106—107 页。

作为一个藏传佛教的领袖，他两次到大都，最后在上都去世，这本身就在历史上留下了一个值得继续探讨和研究的话题。

原载《中国藏学》，1988 年第 3 期

明代藏族历史篇

江孜法王的家族与白居寺的兴建

古城江孜位于后藏年楚河的上游，有公路由东北通向拉萨，西北连接日喀则，南达西藏通向印度的门户——亚东，是西藏南部重要的交通枢纽。江孜周围有富饶广阔的平原，物产丰富，气候温和，是西藏重要的农牧业生产基地。由于这些条件，江孜地区在西藏历史上占有重要的地位，著名的古刹白居寺和雄伟奇特的佛塔贝考却典（亦称白居塔），以及西藏人民英勇抗击英国侵略军的战场——宗山，很久以来就成为江孜的主要标志。关于江孜及白居寺形成的历史，散见于一些藏文古籍及近人的论著中，本文打算就所见到的资料，叙述在元末明初（公元14—15世纪）兴起于江孜地区的江孜法王家族的历史以及白居寺的兴建过程，以就教于有关方面的专家。

一、江孜法王家族的来历

根据《汉藏史集》的记载，江孜法王的家族被称为帝释天神化身的具吉祥夏喀哇家族（dpal ldan shar kha ba）。这个家族

的祖先原来居住在现在四川省甘孜藏族自治州的德格县一带，这一地区元代称为旦麻，亦译作丹玛。按元代西藏通往内地的驿道，将丹玛地区分为上下两部分，上丹玛地区的居民从族姓上说多数属于吐蕃古代四大族姓中的穆氏（rmu）的一个分支迦氏（lga），所以上丹玛地区也叫做迦巴域（lga pa yul）。相传约在元朝初年，迦氏家族中有一个名叫丹玛温波（ldn ma dbon po）的人，领着他的儿子桑布坚赞（bzang po rgyal mtshan）向西移居后藏。他们本来准备到萨迦去，走到年楚河与雅鲁藏布江汇合处，即今天的日喀则地区时，改变了主意，在一个叫做玉哇冬（yu ba gdong）的地方住下来。过了一个时期，他们又沿年楚河上行，寄居在豁卡色顶（gzhis kha gser sting）地方的一户富有人家中。年轻的桑布坚赞聪明好学，精通当时官衙通行的文牍，受到乡人敬重，因而被称为本益桑波贝（dpon yig bzang po dpal）。房东家主动把自己的女儿拉莫曼（lha mo sman）嫁给他，生下一个儿子，起名为贝丹达（dpal ldan dar）。在丹玛温波亡故后，本益桑波贝与其妻携幼子再沿年楚河上行，路经塔尔巴寺（thar pa dgon）时[①]，由该寺僧人甲敦·却帕（bcal ston chos）为孩子授居士戒并护持，并依师傅的名字给孩子起名为帕巴贝桑布（vphags pa dpal bzang po）。他们走到翁喀恩莫垅（bong mkhar sngon mo lung）地方，就在该地定居下来，由于他们后来在该地发迹，所以该地又得名为丹域恩莫垅（ldan yul sngon mo lung）。此后，拉莫曼又生了两个儿子，分别起名为帕巴仁钦（vphags pa rin chen）和玛桑达布（ma sangs dar

① 按钦则旺布的《卫藏圣迹志》，塔尔巴寺在夏鲁附近的山背后，据说寺内有喀且班钦用过的钵盂等物。

po）。夏喀哇家族正是在他们父子两代之时兴盛起来的。[1]

五世达赖喇嘛在他的《西藏王臣记》中记录了一个与此略有不同的说法，认为江孜法王家族的祖先是朵甘思上部地区的冲木·格萨尔王（khrom ge sar rgyal po）的女婿扎果当赞（dgra rgod ldang btsan）的后裔。其先祖中有一个修习密法金刚乘获得成就的名叫南喀绛曲（nam mkhav byang chub）的大师，他生子南喀伦珠（nam mkhav lhun grub），南喀伦珠生子南喀桑布（nam mkhav bzang po）。南喀桑布有三个儿子，名叫尊追多吉（brtson vgrus rdo rje）、扎巴尊追（grags pa brtson vgrus）、宣努帕（gzhon nu vphags）。长子尊追多吉在那塘寺（snar thang）出家，幼子宣努帕当了帝师扎巴俄色（grags pa vod zer）[2] 的文书官（yig dpon）。次子扎巴尊追生子坚赞（rgyal mtshan），坚赞精通文书，著有文集，与噶玛巴关系密切，曾到楚布寺（mtshur phu）[3] 建造大菩提佛像。他曾说过："如果器材足够，我可以建一座把前面的林山容下的佛殿"，因此被称为"化身林山"（sprul sku nags ri）。坚赞娶玛久拉曼（ma cig lha sman）为妻，生有三子，名叫贝丹桑布（dpal ldan bzang po）、贝丹仁钦（dpal ldan rin chen）、玛桑达布。后来他们举家移居年楚河上游的杜穷河（vdul chung）西岸的丹域恩莫垅仁地方，途中与甲巴（lcags pa）后裔帕巴杰（vphags pa rgyal）相遇，由帕巴杰为

---

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，中央民族学院，1983年影印本，下册，第49—53叶。

② 据蔡巴·贡噶多吉：《红史》记载，扎巴俄色属于萨迦班智达和八思巴弟子中的康赛传承，曾任八思巴的侍从，后随八思巴之侄达玛巴拉入朝，于公元1291—1303年任元世祖和元成宗的帝师。

③ 楚布寺在拉萨西郊堆龙德钦县堆龙河西岸，公元1187年由噶玛巴都松钦巴创建，为噶玛噶举派的主寺。

其长子和次子改名为帕巴贝桑布和帕巴仁钦。[1]

对比以上两种说法，可知五世达赖喇嘛所说的坚赞即《汉藏史集》所说的桑布坚赞，两种说法都认为其原籍在朵甘思，是移居到后藏的，只是《汉藏史集》只记其父子二人，而《西藏王臣记》则说他们都移居后藏，而且其叔父已经与萨迦派的上层人物有了关系。

元朝统一西藏，扶植萨迦派，建立起萨迦地方政权，利用萨迦派来治理西藏地方，故元代西藏新兴的家族势力的发迹往往与萨迦派有密切关系。《汉藏史集》说，当时丹域恩莫垅地方诸富裕民户要向萨迦派的朗索（nang so）[2] 交缴贡赋，需要懂得官方文书的人同行，由于本益桑波贝精通文书，所以多次前去萨迦，被萨迦统治者看中，选拔其为主管萨迦内务的萨迦朗钦（sa skya nang chen）的文书。他后来又得到八思巴的侄子、被元成宗派回萨迦掌管萨迦法座和萨迦款氏家族的达尼钦波桑波贝的喜爱，被提升为达尼钦波桑波贝的文书官。达尼钦波桑波贝还下令让本益桑波贝的大儿子到萨迦去学习，以便将来继承其父的职位。这样，帕巴贝桑布在年仅七八岁时就被奉献到萨迦派上师的身边，由其父教他读书写字。据藏文史籍记

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社，1980年版，第175—176页。

② 朗索一词最先出现于元代，按此处的记载似指由萨迦朗钦管理的负责向萨迦派的属民征收税赋的机构，而根据明、清两代的藏文史料，朗索是宗教领袖派驻归属于他的部落负责征收宗教贡赋的代理人，例如佑宁寺地区有十二朗索，塔尔寺地区有申中朗索、哆吧朗索等，因而被误认为是藏族部落的首领。

载，达尼钦波桑波贝[①]掌权后，喜欢召集乌思藏各个万户中显贵家族的子弟到萨迦去充当他的侍从，经过特别培养和选拔后，再派他们回到各地去充任重要职务，例如帕竹噶举派的大司徒绛曲坚赞（byang chub rgyal mtshan）幼年时就有过这样的经历。所以，帕巴贝桑布幼年到萨迦去学习，实际上是走上了日后发迹的第一步。[②]

在达尼钦波桑波贝的时期，有一些被称为夏冬（shar dung）、珞冬（lho dung）的冬仁（dung reng）部落从西藏最南部北上，侵扰后藏雅鲁藏布江沿岸的伍由（vo yug）[③]、襄·冬布塘（shangs sdong po thang）[④]一带，威胁到元朝建立的由萨迦通向内地的驿道。因此达尼钦波桑波贝派出以康巴·根敦坚赞（khams pa dge vdun rgyal mtshan）为首的七名将领率兵镇守年楚河上游地区，他们的驻地即在江孜盆地。帕巴贝桑布当时虽然很年轻，也作为文书官随军前往，并以精明干练得到康巴·根敦坚赞的器重。不久，康巴·根敦坚赞去世，临终时遗嘱众将，让帕巴贝桑布代替他的职位，统领全军。帕巴贝桑布又

---

① 达尼钦波桑波贝是萨迦款氏家族中经历十分独特的一个人物。他的父亲意希迥乃是八思巴的异母弟，曾任忽必烈之子云南王忽哥赤的上师。达尼钦波桑波贝生于公元1239年，八思巴去世后，忽必烈以其同母弟恰那多吉之子达玛巴拉继承萨迦法座和款氏家族，而将达尼钦波桑波贝流放到江南，不承认他是款氏后裔。达玛巴拉去世后，款氏无人继承，由八思巴的弟子代为掌管。直到忽必烈死后，元成宗才因萨迦派人的请求，承认达尼钦波桑波贝为款氏继承人，将他召回，派他回萨迦执掌政教权力，繁衍后裔。成宗以后的历代帝师，均出于达尼钦波桑波贝的子孙。

② 《汉藏史集》，下册，第52—53叶。《西藏王臣记》，第128—130页。

③ 伍由在雅鲁藏布江以北今南木林县，北邻羊八井寺，因该地有伍由河而得名。

④ 襄地区为襄曲河流域的古名，大约包括今日喀则地区谢通门和南木林县一带。

通过卜卦得到众将士的拥护，成为镇守江孜地区的军队的统帅，他的家族在江孜地区的事业即由此开始。[①]

此后，按照萨迦细脱拉章的达钦顿月坚赞[②]（bdag chen don yod rgyal mtshan）的命令，乌思藏各万户的军队在夏鲁万户的古尚·贡噶顿珠（sku zhang kun dgav don grub）的指挥下分兵三路围攻冬仁部落，其中帕巴贝桑布指挥的一路担负在江孜堵击的任务。帕巴贝桑布接受了在乌思藏各万户军队夹攻下走投无路的冬仁部落的首领顿珠达杰（don grub dar rgyas）提出的放其疲惫不堪的部众逃生、一个月后率所有夏冬部落人畜来归降的请求，让冬仁部落通过江孜逃回原地。帕巴贝桑布因此受到各万户的抱怨，萨迦也派来了法官查究他的责任。只是由于顿珠达杰率领夏冬各部落头领及部众如约前来归降，才使帕巴贝桑布不但没有获罪，反而将自己的管辖范围扩大到东南面的洛扎（lho brag）及帕里（pha ri）[③]一带。接着，帕巴贝桑布到了帕里仁钦岗（pha ri rin chen sgang）地方，通过当地一个名叫达沃（stag vod）的苦行僧，用酒饭和衣帽等物品招诱珞冬各部落的首领，然后设计将聚集到仁钦岗的160余名珞冬部落的豪酋杀掉，控制了珞冬各部落。[④]

由于平定夏冬和珞冬部落的功绩，帕巴贝桑布得到萨迦地方政权的重用，受命掌管萨迦派设立的管理朵甘思地区事务的

---

① 《汉藏史集》，下册，第53—54叶。

② 据觉囊巴·多罗那它：《后藏志》（西藏人民出版社，1983年版，第89页）记载，征服冬仁部落在达钦顿月坚赞执政之时。据达钦阿美夏所著《萨迦世系史》记载，顿月坚赞为达尼钦波桑波贝之子，生于公元1310年，卒于1344年，元文宗和元顺帝封他为大元国师，赐玉印。他从公元1343年起在萨迦执政两年。

③ 帕里今天是亚东县所辖一城镇名，元代为亚东谷地的总称。

④ 《汉藏史集》，下册，第56叶。

四个勒参（机构）——馆觉（gon gyo）、岭仓（gling tshang）、夏喀（shar kha）、丹玛（vdan ma）中的夏喀勒参（shar kha），因而其家族后来就被称为贝吉祥夏喀哇家族。[1] 他后来被萨迦派的大元洛追坚赞（rgyal mtshan）[2] 提升为萨迦朗钦。[3] 他于33岁时迎娶与萨迦派关系最为密切的夏鲁万户的古尚·霍尔扎贡噶顿珠（sku zhang hor rtsa kun dgav don grub，似即率军征讨冬仁之统帅）之女白玛（pad ma）为妻，作为白玛的陪嫁，他得到了江热（lcang ra）地方的庄园和寺庙，并委派其弟帕巴仁钦管理。[4] 接着他又修建了帕里南杰宗和干坝伦珠宗的城堡，设置各级官署，并任命帕巴仁钦为帕里宗的第一任宗本。[5]

当噶玛噶举派的教主乳必多吉受元顺帝的迎请于阳土狗年（戊戌，公元1358年）从西藏动身赴大都朝廷时，帕巴贝桑布利用这一时机直接与元朝建立了联系。他由江热派遣米巴拔希·贡噶贝（dmigs pa dpag shi kun dgav dpal）师徒充当噶玛巴的随从，到朝廷向元顺帝妥欢帖木儿请求准许在香布孜古（sham

---

① 见《后藏志》，第89页。这四个勒参的名称都来源于朵甘思即今四川甘孜州及西藏昌都地区的地名。按史学界一般的看法，元朝将藏族地区划分为三个宣慰使司都元帅府，分别隶属于宣政院。但是这一条记载说明萨迦设有管理朵甘思宣慰司若干属地的机构，对此比较合理的解释应是萨迦在朵甘思拥有采邑和属民，故而自设官署进行管理，这类官员按元朝制度应为“投下官”。

② 大元洛追坚赞为达尼钦波桑波贝的儿子元朝帝师贡噶坚赞的第二子，生于公元1332年，受封为大元国师，从1347年起执掌萨迦法座五年。卒于1364年。

③ 按《汉藏史集》中历任萨迦本钦和朗钦表记载，帕巴贝桑布为第二十八任萨迦朗钦，《红史》中缺载。

④ 按《后藏志》92—93页的记载，帕巴贝桑布于48岁的阴木蛇年（乙巳，应为公元1365年）为宗则钦城堡奠基，故帕巴贝桑布当生于公元1318年，他33岁时应为公元1350年。

⑤ 据《后藏志》90页记载，帕巴贝桑布于兔年（卯年，应为公元1351年）建帕里南杰宗，龙年（辰年，应为公元1352年）建干坝伦珠宗。

po rtse dgu）地方兴建寺院。元顺帝不仅批准了他在香布孜古建寺的请求，还下令封帕巴贝桑布为大司徒，赐给印信和诏书，任命他掌管江孜地区。[①] 帕巴贝桑布的这一次受封，实际上是在帕竹政权取代了萨迦政权的形式下，元朝承认依靠萨迦派而兴盛起来的夏喀哇家族为西藏的一支地方势力的表示。在得到元朝皇帝的允许后，帕巴贝桑布于48岁的阴木蛇年（公元1365年）二月二十日在香布孜古动工兴建佛殿和大庭院，并建立法苑，建成后命名为宗则钦（rdzong rtse chen）。[②] 接着又在江喀（rgyang mkhar）山上修建了守卫的堡寨，因为相传吐蕃王朝崩溃后赞普朗达玛之孙贝考赞（dpal vkhor btsan）曾在江喀山上修建过宫殿，而帕巴贝桑布的堡寨正修建在贝考赞的王宫的旧址上，所以这一堡寨被称为江喀孜（rgyal mkhar rtse），意为王宫上的堡寨。后来江喀孜简称为江孜，用来指堡寨下面的城镇，山上的堡寨则称为宗山，这就是江孜这一地名的来历。[③]

---

① 对帕巴·贝桑布受封为大司徒之事，诸史书有不同的记载，还需进一步考查。《汉藏史集》说，帕巴贝桑布任萨迦朗钦时，派遣米巴与室利达鲁花赤作为帝师贡噶坚赞的随从去朝廷觐见元顺帝，因而皇帝封帕巴贝桑布为大司徒。但贡噶坚赞入朝在公元1322年，此时帕巴贝桑布仅15岁，还未担任萨迦朗钦。《后藏志》说，阳土狗年噶玛巴攘迥多吉入朝时，帕巴贝桑布派米巴拔希·贡噶贝师徒随行去朝廷，请求准许在香布孜古建寺，因而元顺帝赐给帕巴贝桑布担任萨迦朗钦的诏书。《西藏王臣记》只说派拔希达鲁花赤入朝，皇帝赐给他统治止参岗噶波以下地区的诏书。按土狗年（公元1358年）噶玛巴攘迥多吉早已去世，据多种藏文史书籍记载，此年动身入朝的是攘迥多吉的转世噶玛巴乳必多吉。故笔者以为，《后藏志》中所记的攘迥多吉应是乳必多吉之误。

② 宗则钦在《卫藏圣迹志》中称为则钦却德，在江孜城北面的一座小山上，与白居寺遥遥相对。

③ 《汉藏史集》，下册，第56—57页。《后藏志》，第92—93页。

二、在动乱中保有江孜地区

夏喀哇家族兴起之时，正值元末西藏地方的萨迦政权因统治集团的腐败和内争而急剧衰落的时期。达尼钦波桑波贝于公元1324年去世以后，帝师贡噶洛追坚赞贝桑布（kun dgav blo gros rgyal mtshan dpal bzang po，《元史》作公哥罗古罗思坚藏班藏卜，公元1315—1327年任元仁宗、英宗、泰定帝的帝师）把他众多的异母兄弟分为四个拉章，即细脱拉章、仁钦岗拉章、都却拉章和拉康拉章，埋下萨迦款氏家族分裂的种子。公元1349年，受拉康拉章支持的旺秋尊追（dbang phyug brtson grus）就任萨迦本钦，立即逮捕受细脱拉章、仁钦岗拉章和都却拉章支持的前任萨迦本钦甲哇桑布（rgyal ba bzang po），触发了萨迦派的内战。此时在前藏山南地区的势力已经强大起来的帕竹万户长绛曲坚赞利用这一矛盾，以营救本钦甲哇桑布为名，与甲哇桑布的一方联络，进兵后藏，攻占了萨迦寺，从而推翻了萨迦政权，建立起帕竹政权。公元1353年，绛曲坚赞在统一西藏各主要地区之后，遣使到大都向元顺帝朝贡，元朝封他为大司徒，并赐给世代执掌西藏地方政权的诏册和印信。与此同时，以都却拉章的索南洛追坚赞（bsod nams blo grus rgyal mtshan）为首的萨迦派残余势力避难到达仓宗（stag tshang rdzong），仍然维持着萨迦政权的名义，并继续得到元朝的支持和承认。达仓宗的萨迦势力，纠合后藏地区的一些地方势力，与帕竹政权武力对抗。在这种动乱形势下，夏喀哇家族作为一支新兴的地方势力由于原先的从属关系，仍然效忠于萨迦，接受萨迦委派的官职，同时又尽力结好帕竹政权，从而在动乱中使江孜地区成为自己家族世代占有的领地。

帕巴贝桑布虽然身任萨迦派的朗钦，与萨迦派关系密切，但是他看到自己的领地与帕竹邻接，与帕竹结好对自己的存在和发展至关重要，所以也尽力与帕竹的绛曲坚赞保持亲密关系。绛曲坚赞在攻下萨迦寺以后，曾选择帕巴贝桑布作为双方都能接受的人选，负责管理萨迦大寺，以换取绛曲坚赞从萨迦寺撤出帕竹的军队，[①] 由此可见帕巴贝桑布与绛曲坚赞的关系非同一般。约在公元 1370 年，绛曲坚赞召请他到帕竹的首府乃东去，他只带了少数随从前往，适逢绛曲坚赞于此时期逝世，接受遗命的官员们对绛曲坚赞之死秘而不宣，故帕巴贝桑布一行到达扎其春堆（gra phyi tshong vdus，在今扎囊县西面）时即被帕竹派逮捕监禁。后来由于江孜方面尽力营救，帕巴贝桑布才被放回。帕竹派随即派那波楚臣桑布（nag po tshul khrims bzang po）和拔希官却（dpag shi dkon mchog）率兵攻打江孜，在围攻江热时拔希官却中箭阵亡，帕竹军队才不得不撤回去。由于这一仗的胜利，使夏喀哇家族据有的江孜地区没有被新兴的帕竹政权以武力吞并。[②]

帕巴贝桑布执掌江孜地区的统治权直到铁狗年（庚戌，公元 1370 年），他于当年四月去职后，由其弟帕巴仁钦都元帅继任。同年五月，帕巴仁钦修建了宗则钦的拉章和大殿。次年八月，帕巴贝桑布迎请以当时萨迦派的著名高僧涅温·贡噶贝（nya dbon kun dgav dpal）为首的 600 名僧人到宗则钦建立僧伽，开展学习、讲授、辩论佛经的活动，成立了讲经院，使宗则钦成为当时西藏地区的著名寺院之一。有资料说格鲁派的创始人

① 西藏社会科学院藏文古籍编辑室编：《朗氏家族》一书中的《大司徒绛曲坚赞自述》，西藏人民出版社，1986 年版，第 321 页。

② 《汉藏史集》，下册，第 57 页。

宗喀巴的主要老师之一仁达哇·宣努洛追（re mdav ba gzhon nu blo grus）曾在宗则钦担任过堪布，宗喀巴本人也在宗则钦修习过佛法。①

帕巴贝桑布有两个儿子。长子贡噶帕（kun dgav vphags）曾任萨迦派的朗钦，他将江喀孜山上的堡寨扩建为城堡，又从帕竹派的手中取得了达孜宗（stag rtse rdzong），与帕竹派重新划分地界，扩大了管辖范围。次子索南贝（bsod nams dpal）负责掌管宗则钦，据说他曾多次救护过萨迦派的当政官员，因此得到萨迦派奖赏的城堡和庄园。明朝皇帝封他为大司徒，并赐给他银印和诏书。索南贝的长子本波嘉措幼年夭逝，次子本波仁钦帕巴（dpon po rin chen vphags pa）通晓汉地和西藏的事务，被明朝皇帝任命为都司（du si）。

帕巴仁钦有六个儿子，《汉藏史集》说长子为宗则钦的法主，精通显密经义，第三子钦波旺杰帕巴（chen po dbang rgyal vphags pa）曾任萨迦派的朗钦，但《汉藏史集》和《红史》的历任萨迦本钦和朗钦表中没有列出他的名字。②

这样，在帕巴贝桑布兄弟子侄的期间，夏喀哇家族控制了江孜地区的政治和宗教权力，形成一支在帕竹和萨迦两大地方势力的斗争中占有重要地位的江孜地方势力。

三、热丹贡桑帕巴与白居寺的兴建

朗钦贡噶帕有三个儿子，长子热丹贡桑帕巴（rab brtan

① 《后藏志》，第93—94页。克珠杰·格勒贝桑所著的宗喀巴小传中说，宗喀巴曾经在年楚河上游的贡松德钦与布敦的弟子们一起学习，因而精通了时轮教法，此贡松德钦似即宗则钦。

② 《汉藏史集》，下册，第58—59页。

kun bzang vphags pa）即是通常所说的江孜法王，在他的时期，夏喀哇家族的势力达到鼎盛的阶段。

热丹贡桑帕巴于阴土蛇年（己巳，公元1389年）六月初出生在年楚河上游的甲仲（rgya grong）地方，他的名字是高僧涅敦钦波·贡噶嘉措（dpyal ston chen po kun dgav rgya mtsho）给他起的。他自幼即受佛教的熏陶，从三岁起就跟从却吉仁钦（chos kyi rin chen）学习佛教，14岁时正式拜却吉仁钦为师。他25岁时从北方迎请宗喀巴著名的大弟子、后来被追认为一世班禅的克朱杰·格勒贝桑到江热担任上师，并献出资产，建立法苑，还为超荐其父修供密法金刚乘的深密坛城。当时经常有400余名论师聚集在江热举行法会。他26岁时又在江喀孜前面的年楚河上修建了一座六孔大桥，桥上建有一座大菩提塔。当时印度的班智达夏日普扎（shva rivi pu tra）正应明朝皇帝的迎请前往汉地，在江孜停留了两个月，并为大桥举行了开光仪式。①

在政治上，热丹贡桑帕巴继承其父祖的传统，在帕竹和达仓宗的萨迦派这两大势力中间保持平衡。他把自己的弟弟热觉帕巴（rab vbyor vphags pa）送去担任萨迦派的朗钦，与明朝所封的萨迦派的大乘法王② 保持密切关系。在萨迦派细脱拉章的继承者年龄幼小时，他自己还担任过细脱拉章的近侍。与此同时，他又为了江孜地方势力本身的利益，争取与帕竹政权在

---

① 《汉藏史集》，下册，第60页。《后藏志》，第51—52页。

② 大乘法王贡噶扎西坚赞，明代译为昆泽思巴，为萨迦拉康拉章大元却吉坚赞之子，生于公元1349年，64岁（公元1412年）时应召从萨迦赴南京，1413年在南京朝见永乐帝，后又乘船至北京，受封为万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国宣教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛，1414年底回到萨迦，卒于1425年。

宗教和世俗两方面取得和解。他曾到帕竹政权的首府乃东，担任过明朝所封的帕竹派的阐化王扎巴坚赞（grags pa rgyal mtshan）[1]的司寝侍从官。相传当扎巴坚赞让他从乃东的三尊佛像中随意挑选一件时，他选了其中最小的一尊释迦牟尼在金刚座的像，以显示不敢妄自尊大，因此以富于心计而著称。[2]意大利藏学家杜齐在《西藏画卷》一书中认为在扎巴坚赞执政期间只发生过一次江孜贵族热丹贡桑帕巴发动的叛乱，叛乱的原因没有记载，但他推测这与以萨迦派为首的后藏贵族不甘心丧失以往对全藏的统治权有关。[3]但是，《汉藏史集》只是说。"由于他（热丹贡桑帕巴）的天性所具有的善业之力，所以当乃东发生内乱时，他平安地返回（江孜）。"《西藏王臣记》则说："他返回后藏以后，与同伴百余人使仁蚌巴·南喀杰波（rin spungs pa nam mkhav rgyal po）的军队覆没。因而得名为善于战斗计谋者。"由此看来，事情大概不像杜齐所说的那样，热丹贡桑帕巴可能只是卷入了帕竹派内部占据后藏桑珠孜的仁蚌巴家族与在乃东的帕竹家族的内乱，并在战乱中支持乃东的一方抗击过仁蚌巴方面的军队，立下了战功。

热丹贡桑帕巴与他的父祖一样，也受到明朝皇帝的封赏。《后藏志》记载："热丹贡桑帕巴 30 岁的阳土狗年（戊戌，公元 1418 年）接到大乘法王的信函，去到萨迦，宣读了任命他为大司徒、朗钦、土官（thus dkon）的诏书。"《汉藏史集》则

---

① 扎巴坚赞为大司徒绛曲坚赞的侄孙，生于公元 1374 年，1409—1435 年任帕竹政权的第悉，明成祖封他为灌顶国师、阐化王，并加赐玉印，在他的时期，帕竹政权由极盛转向衰落，属下仁蚌巴据桑珠孜自立。

② 《汉藏史集》，下册，第 67 页。《西藏王臣记》，第 177 页。

③ 见李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》，中国社会科学院民族研究所铅印本，第 46—47 页。

说："（热丹贡桑帕巴）登上执掌地方政务的职位后，汉地大明皇帝封他为大司徒，赐给印信和诏书，还有许多赏赐物品。"①在他的统治下，夏喀哇家族的势力向西伸展到丹喀宗（ldan mkhar rdzong），向东扩大到羊卓（ya vbrog）、洛扎等地，并与后藏各地方势力结成联盟，成为后藏地区的主要首领之一。

在江孜地方势力的统治相对稳定的情况下，热丹贡桑帕巴将许多精力投入佛教活动。他于公元1418年3月30日起，命绣匠37人用27天的时间绣制了一幅巨大的缎制佛像，整幅达一百肘尺②以上，中间用各色丝线绣成释迦牟尼像，高达八十肘尺，左右两边绣无量光佛和弥勒佛像，高度都达五十肘尺，周边绣十六罗汉像，法座下面绣有护法神和天王像。此后，又建造了一件巨大的金幡，中间是高四十肘尺的弥勒佛像，两侧是文殊菩萨和观音菩萨、声闻二胜（指阿难与迦叶）等。另外，还建造了八件高七十肘尺的缎制幡，分别绣有文殊、金刚手、观世音、地藏、除盖障、虚空藏、弥勒、普贤等菩萨像，各高四十肘尺。据说这种用绸缎绣制的大佛像在此之前还未曾有过，是从热丹贡桑帕巴时才开始出现的。③如果此说属实，流传至今的西藏各大佛寺在重大节日上向信徒展示缎制大佛像的习俗，也应开始于热丹贡桑帕巴。同年6月2日，他又为贝考德钦寺（即现今的白居寺）奠基，动工兴建。据说开始设计的经堂面积较小，次年9月热丹贡桑帕巴到仁钦孜（rin chen rtse）去，寄寓于寺院边上的南僧舍中，当他修持时胸前出现一卷旧文书，上面记载着印度金刚座的大菩提佛像的

① 《后藏志》，第52页。《汉藏史集》，下册，第67页。

② 一肘尺为从肘尖到指尖的长度，相当于二十四指宽。

③ 《汉藏史集》，下册，第60—61页。《后藏志》，第52—54页。

建造情况、佛像尺寸及消耗材料等，他认为这是得到神佛授记，因此决定新建的白居寺的主尊佛像应与金刚座的大菩提佛像尺寸完全相同，佛殿也要相应扩大。于是将已动工的经堂扩大为有八根大柱、有八座屋檐装饰、回廊有四十八根柱子的面积、东西两面各向外突出六根柱子的面积、总计有一百五十根柱子的面积的巨大建筑。经堂中央建有狮子宝座，上面铸有一尊与印度金刚座的大佛像尺寸完全相同的释迦牟尼佛铜铸像（据当代测量高约八米）。据《后藏志》记载，为铸造此像用了黄铜一千“克”，按每“克”二十八市斤计算，为二万八千斤，还用了黄金八百两。像的胸间有印度高僧夏日苏达罗（shva ri-vi su tra）带来的佛像。作为胎藏。据说佛像头顶还藏有三十粒释迦牟尼的舍利。这尊被称为南赡部洲一庄严的铜佛像，从阳铁鼠年（庚子，公元 1420 年）六月八日开始建造，到阴铁牛年（辛丑，公元 1421 年）三月八日完成，历时九个月。《汉藏史集》说，这尊大菩提佛像是工匠本莫切加布（dpon mo che skyabs）建造的，两边的无量光佛、弥勒佛、十六菩萨、门口的四大天王的塑像，是工匠本莫切多加（dpon mo che rdor rgyal）塑造的，其他五部佛像及梵文装饰等，是尼泊尔工匠扎底扎（dzavi te tsa）和铜匠阿瓦尔巴（'a war pa）等人建造的。

除著名的大菩提佛像外，白居寺重要的建筑还有大殿顶层的无量宫、大殿二层东西配殿中的罗汉堂，其中的泥塑罗汉形象逼真，体态各异，为西藏保存至今的明代雕塑艺术珍品之一。另外，白居寺众多的塑像和彩绘壁画也有独特的风格，特别是一百余座彩绘坛城，闻名于全藏。在白居寺建成以后举行开光仪式时，有以乃宁寺（gnas rnying）堪布绛漾仁钦坚赞（vjam dbyang rin chen rgyal mtshan）和古尚·南喀却珠贝桑布（sku zhang nam mkhav mchog grub dpal bzang po）为首的五百名高

僧大德和数百名僧人参加。此外，热丹贡桑帕巴又于他 37 岁的阴木蛇年（乙巳，公元 1425 年）为白居寺修建了大围墙，围墙为四方形，每边长二百八十步弓（一步弓约合五市尺），围墙上还建有二十座门楼和角楼作为装饰。围墙四周共开有六座大门，并在墙外种植树木，以保护寺院①。

到热丹贡桑帕巴 39 岁的羊年（丁未，公元 1427 年），他又在白居寺大殿的西边为十万佛身吉祥多门塔（即当今闻名于世的白居塔）奠基动工，历时数年建成。白居塔有九层，总共高三十二米多，塔身的建筑形式十分奇特，从一层到五层都是在四边形的基础上每边各向外突出两道长方形的棱台，形成二十个棱角，开有二十个门，六、七层为四边形，各开有四个门，七、八、九层为圆形塔瓶，顶端有塔轮、日月等装饰。整个白居塔共有一百零八个门、七十七间拉康（佛殿）、佛龛和经堂，塔内设有楼梯，游人可拾级而上，朝拜各殿堂，并可在回廊上一览江孜平原的秀丽风光。远远望去，整个白居塔犹如众多的楼台紧紧拱卫着中央徐徐升起的一座佛塔，加上绚丽的色彩和灿烂阳光的照射，使人感受到它的庄严和美丽。这种巧妙的设计显示了藏族古代劳动人民在建筑上的聪明才智和高超的技巧。

由于夏喀哇家族是在元末明初西藏各教派分庭抗礼、各争雄长的形势下兴起的一支地方势力，所以它并不专尊某一教派。它与萨迦派有深刻的历史渊源，又在格鲁派初兴之时就与格鲁派关系密切，所以白居寺在宗教上的独特之处是各教派能

① 关于白居寺的修建过程，详见《后藏志》，第 52—64 页。《汉藏史集》，下册，第 61—65 页。

够和平共存于一寺，萨迦、格鲁、布敦等派都在寺内拥有若干殿堂和扎仓。只是到格鲁派掌握西藏地方政权之后，格鲁派才在白居寺中占据了主导地位。

原载《拉萨藏学讨论会文选》，西藏人民出版社，1987 年

明代的甘青川藏族地区

明朝对藏族地区的政策，主要依靠对藏族僧俗首领封授官职，通过他们管理地方的政教事务，同时通过和藏族僧俗首领之间的贡赐关系，以及控制藏汉之间的茶马贸易，以政治上和经济上的利益维系和保持藏族各地僧俗首领对明朝的归附。有明一代，明朝没有在藏族地区采取过重大的军事行动，但是藏族地区对明朝的从属关系一直延续下来。在甘青川藏族地区，明代也是一个比较平静的时代，因此这一时期的历史资料留存下来的不多，而且零星分散在《明实录》等著作中，因此我们只能对明代甘青川藏族地区的历史做一个简略的描述。

一、明代的甘青藏族地区

甘青藏族地区包括黄河上游的广大草原和河湟、洮岷河谷地带，是藏族和中原、北方草原地区交往的重要通道。从明朝初年开始，为防御蒙古、控驭西域、沟通乌思藏，明朝在这一地区驻扎重兵，屯田戍守。在明代两百多年中，甘青藏族各部落与当地的汉族、蒙古族、回族等民族比邻而居，友好交往，

促进了西北地区经济文化的发展，同时藏族各部落本身的经济文化也有了很大的发展。

明代甘青藏族社会由许多分散的游牧部落和一些定居的从事农牧业的部落构成。明朝将它们分别划归设立在河州的西安行都指挥司的河州卫、洮州卫、西宁卫、安定卫等卫管辖，同时在这一地区推行土司制度，对距离卫所较近的从事农牧业的藏、蒙古等部落，封其首领为世袭的土司官职，通过他们统治各族人民，此即史籍中所说的“封土司民”。明朝在甘青藏族地区所封授的土司，都是武职，其等级有都指挥使、都指挥同知、指挥使、指挥同知、指挥佥事、千户、百户等，官阶从正二品到正七品不等。明朝规定，对少数民族前来归附的首领或者是立有功劳的人，可以封为土司。土司各有辖区和属民，在其辖区中土司统揽政治经济大权，统治属民。土司拥有土兵，土兵平时在家耕牧，为土司服役，遇到战争，朝廷调遣土司率土兵出征，所需粮秣、武器等自备。由于土司的这种朝廷命官的性质，所以其地位“以劳绩之多寡，分尊卑之等差”，“袭替必奉朝命，虽在万里之外，皆赴阙受职”。①

明朝在甘青藏族地区所封的土司，有史料可查的主要有以下几家：

1. 河州卫的土司

河州即今天甘肃省临夏回族自治州的临夏市，元代在此设吐蕃等处宣慰使司都元帅府，明朝初年在此设西安行都指挥使司。河州卫管辖的地区包括今天的甘肃省临夏州、甘南州以及青海省的黄河以南的黄南州、海南州地区。在明朝初年，这些

① 《明史》卷三一〇，《土司》。

地区分布着藏族和撒拉族的几十个部落，明朝分别封授其首领为土司以管辖之。这些土司有的只管本族，有的兼管几族。据《秦边纪略》记载，最大的是苏、韩、哈、王四个土司。[①] 珍珠族韩土司的始祖名韩端月坚藏，在1373年明军到河州时归附明朝，奉旨在金佛寺说法，管束僧俗，后升为都纲执事。端月坚藏当是藏文 don yod rgyal mtshan 的译音，意为不空金刚，所以看来他是一个藏传佛教的僧人，只是有汉姓为韩氏。他去世后由他的侄子领占巴继承，领占巴当是藏文 rin chen dpal 的译音，意为宝吉祥。永乐时领占巴曾进京朝贡，受封为真修禅师，赐银印，赐其寺院名为普纲寺。到第七世韩完卜时，以帮助明朝和西海蒙古作战的战功升为指挥使。札藏族王土司的始祖名王且录，1370年归附明朝，被安置在河州札藏地方为抚番头目。他去世后，由其子王官卜矢加袭职，官卜矢加当是藏文 mgon po skyabs 的译音，意为怙主护。王土司后来统辖札藏、红崖等六族，因为帮助明朝攻打西海蒙古有功，升为世袭百户、千户、指挥佥事。从韩土司和王土司的历史和早期的名字看，他们都应当是当地的藏族首领。此外，河州卫口外的边都沟（今青海省循化县文都乡）土司，一直延续到近代，即是十世班禅大师所出身的文都千户家族。该家族原在西藏，与萨迦款氏家族同宗，先祖随八思巴到青海，定居在循化文都，成为当地的藏族首领。明朝初年该家族归附明朝，其首领赏思曾进京朝贡，受到明成祖的封赏。直到20世纪50年代，文都千户家还保存着明成祖赐给赏思的敕书和铜牌，敕书中写道：

奉天承运　皇帝敕曰：

① 梁份著，赵盛世、王子贞、陈希夷校注：《秦边纪略》，青海人民出版社，1987年版，第35页。

俺汉人地面西边，西手里草地里，与俺每好生近么道，我父皇太祖高皇帝时，那汉每好意思，多曾……俺即了大位子，恁河州卫边多（即边都）站头目赏思，不忘俺父皇太祖高皇帝恩德，知天道，自来进贡，十分至诚。俺见恁这好意思，与了名分。中书舍人便将俺的言语，敕书里写得仔细，教他回去，做昭信校尉、河州卫边多站百户，世世子孙做勾当者。本族西番听管领着，若有不听管束的，将大法度治他。你兵曹如敕毋怠。

永乐元年五月初五日　　上钤敕命之宝。

铜牌的正面上刻“信符”二字，背面刻“皇帝圣旨　合当差发　不信者死”等十二个字。这即是明朝为茶马贸易而发给甘青藏族部落的信符。

与此相同，青海黄南州同仁县瓜什则寺院保存有明朝给阿哇日部落头人的两件敕书。分别如下：

奉天承运　　皇帝圣旨：

朕君临天下，凡四方慕义之士皆授之以官。尔阿卜束久居西土，乃能委身来附，朕用嘉之。今命尔为河州卫千夫长，俾尔子孙世袭。尔尚（当）思尽乃心，谨遵纪律，抚安部众，庶副朕之委令。可夫，武略将军、必里千户所副千户，宜令阿卜束，准此。

洪武六年八月　　日

奉天承运　　皇帝制曰：

俺汉人地面西边，西手里草地里，西番各族头目，与俺每近么道，惟有必里阿卜束，自俺父皇太祖高皇帝得了西边，便来入贡，那意思甚好有。今俺即了大位子，恁阿卜束的儿子结束，不忘太祖高皇帝恩德，知天道，便差侄阿卜束来京进贡，

十分至诚。俺见这好意思，就将必里千户所升起做卫。中书舍人便将俺的言语，诰里面写得仔细，回去升他做明威将军必里卫指挥佥事，世世子孙做勾当者。本族西番听管领着，若有不听管束的，将大法度治他。尔兵曹如敕毋怠。

永乐元年五月五日①

2. 洮州卫和岷州卫的土司

洮州和岷州分别于1379年和1378年从河州卫中分出设卫。洮岷地区的藏族土司中著名的有洮州的昝氏，卓尼的杨氏，岷州的赵氏、虎氏、后氏等。

洮州卫的昝土司的始祖名南秀节，是洮州街底古族（今临潭县新城乡）首领，洪武十一年（公元1378年）率领部落归附明朝的曹国公李景隆，又因随明军作战有功，洪武十九年（公元1386年）受封为洮州卫世袭百户。洪武二十年（公元1387年）其子卜尔结袭职，永乐三年御赐姓氏为昝姓，曾参加护送侯显入藏和推行茶马贸易。南秀节、卜尔结应当都是藏文名字的译音。卜尔结的孙子昝诚在正德年间因功升为世袭副千户。昝诚的孙子昝震在万历三年又因军功升为世袭指挥佥事。其后裔在清代、民国时一直延续担任土司，直到1941年甘南改土归流时。据民国年间统计，昝土司管辖七族，三百多户人家。②

洮州卫的另一重要的土司是今天甘南州卓尼县的杨土司。

① 青海省编辑组编：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社，1985年版，第5—6页。

② 王俊英、敏文贵等著：《临潭县的昝土司》，载《甘南文史资料》第6辑，中国人民政治协商会议甘南藏族自治州委员会文史资料委员会1989年编印本。

据藏文史籍《卓尼政教史》记载，杨土司的祖先出于藏族古代的大姓噶氏，于吐蕃王朝时期从乌思藏迁居到甘南，元朝初年该家族的姜地担任地方部落的首领，此时停留在临洮的元朝国师八思巴派遣他的一个弟子萨迦巴格西到当地，兴建了一座萨迦派的寺院，因建寺的地点有一株奇特的马尾松，藏语称为“卓薪”（co shing），故该寺得名为“卓尼寺”。姜地后来成为了萨迦巴格西和卓尼寺的施主，统领当地藏族部落。明朝初年卓尼土司的祖先札什昝归附明朝，受封为洮州卫指挥佥事。同时他的一个名叫仁钦龙布的弟弟出家为僧，到乌思藏去学法，信奉了格鲁派，返回卓尼后将卓尼寺从萨迦派寺院改宗为格鲁派寺院，自任卓尼寺法台，后来受封为僧纲，从此形成卓尼杨土司家族“兄为土司，弟为僧纲”政教合一的局面。明武宗正德三年（公元1508年）卓尼土司旺秀进京朝贡，明武宗赐其姓杨，赐姓名为杨洪，并赐给许多物品，命其掌管卓尼一带的藏族部落。杨洪之子杨臻在嘉靖三十年进京朝贡，受到明世宗的封赏，并封其属下为百户、百长、总旗等职，命杨臻整修武备，配合明朝军队防御西海蒙古部落的东进。卓尼杨土司的后裔一直延续到清代、民国都担任土司之职，并且在清代有了更大的发展。①

岷州后氏的始祖名后朵儿只班，朵儿只班当是藏文 rdo rje dapl 的译音，意为金刚吉祥。他在洪武二年（公元1369年）归附明朝，赐姓为后氏，委任为宣武将军，洪武十年受封为岷

① 工世嘉木样活佛·晋美旺波著，杨士宏译：《卓尼政教史——卓尼版〈丹珠尔〉目录中有关卓尼历史史料》，西北民族学院民族研究所，1985年铅印本，第6—10页。卓尼县志编纂委员会编：《卓尼县志》，甘肃民族出版社，1994年版，第738—740页。

州卫土司。有学者考证，明朝初年多次奉命入藏与乌思藏各地方首领联系的明朝著名的使者侯显即是出身于岷州后土司家族。侯显在永乐时任朝廷的宦官，与三宝太监郑和一样，是永乐皇帝所亲信的内廷重要官员，也同样出身于少数民族。他在年老告退回乡时，明朝还派了两个汉官护送，在他的故乡岷州兴建了圆成寺。后土司的家族或属民中在明代还出过受封为大智法王的班丹扎喜等高僧。班丹扎喜生于1377年，15岁时出家为僧，28岁时到南京朝觐永乐皇帝，即留在京城任职。在大宝法王得银协巴进京时，他奉派充任翻译，并随大宝法王进藏，作为明朝的使者在乌思藏联系各地的政教首领，推行明朝的政令，卓有劳绩，回京后受到永乐皇帝的奖赏，受命住持京城的法渊寺。1419年他被任命为明朝掌管佛教事务的僧录司的右阐教。1423年他奉命到乌思藏审验大宝法王得银协巴（公元1415年圆寂）的转世灵童。这是中央王朝派人审验敕封的藏传佛教活佛的转世灵童的最早的记载。1426年他被宣德皇帝敕封为“净觉慈济大国师”。1428年他为宣德皇帝传授大轮灌顶，明朝派遣官员扩建他在岷州创建的曲德寺，宣德皇帝赐寺额曰“大崇教寺”，并颁御制《修大崇教寺碑文》，勒石立碑，并派官军守护寺院。1435年宣德皇帝去世，明英宗即位，命他主持修建宝塔，举行法事，超荐宣德皇帝，并加封他为“宏通妙戒普慧善应慈济辅国阐教灌顶净觉西天佛子大国师”。景泰三年他74岁时，景泰帝又加封他为“宏通妙戒普慧善应慈济辅国阐教灌顶净觉西天佛子大智法王”。他在北京期间，还助缘修建了北京西郊石景山区的法海寺，该寺的大雄宝殿的藻井上的两个藏式坛城画保留至今，成为我国佛教艺术中极为珍贵的遗产。法海寺留存的1443年的《法海禅寺记》石碑上刻有藏族助缘僧人的题名，他位列大慈法王释迦也失和大国师

亚蒙葛之后，所刻名号为“宏通妙戒普慧善应慈济辅国阐教灌顶净觉西天佛子大国师班丹扎释”。[①] 此碑现在仍保留在北京法海寺。

3. 西宁卫土司

明朝在1372年改西宁州为西宁卫，以曾任元朝西宁州同知的当地首领李南哥为西宁卫世袭指挥佥事，1386年派长兴侯驻防西宁，专管西宁卫的军政事务。西宁卫下辖西宁、碾伯、镇海、北川、南川、古鄯等六个千户所，辖区内有申中、西纳、隆奔、思果迷、贾尔即等十三个藏族大部落，其下又可分为几十个小部落。另外，西宁卫还管辖安定、阿端、曲先、罕东等分布在河西走廊和青海湖以西的所谓的塞外四卫。明朝除在西宁地区驻扎重兵。迁移中原民户到河湟地区屯田守边外，还在西宁地区封授了十几家土司，其中有六家有记载指明为藏族或与藏族有关。其中李南哥一家世代居住在今天青海省民和县的上川口镇，在青海省的东部，因而世称东李土司。有史料记载，李土司先世出于党项，是灵州的大姓，元代时担任官职，迁居青海西宁州。李南哥（南哥即藏文 nam mkhav 之音译）降明后，曾率部跟随明军作战，建有战功。他于永乐五年去世后，由其子李英袭职。永乐二十二年因作战有功，升为右府左都督，封会宁伯。其子李昶，在明英宗时曾任锦衣卫指挥同知。李土司管辖十五庄六族，共四千多户，是西宁地区最大的土司。另外，李南哥的侄孙李文在明宣宗宣德年间因功受封

---

① 吴均著：《论明时河洮岷地位与洮岷三杰》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社，1989年版。陈楠著：《大智法王考》，收入陈楠《藏史丛考》中，民族出版社，1998年版。

为指挥佥事，去世后明朝封为高阳伯，其子孙迁居西宁城内，世称西李土司。西李土司管辖四十八庄，九百多户，分布在西宁北川一带，与土族、回族杂居。另外还有世居西宁城西的吉家庄的吉土司，其始祖吉保为当地藏族首领，洪武四年降服明朝，受封为世袭百户管辖六庄一百多户。世居西宁城南纳家庄的纳土司，其先祖纳沙密于洪武四年降服明朝，担任总旗之职，后来因功升为西宁卫指挥佥事，由其子孙世袭。纳土司管辖七庄二百多户。世居乐都县北赵家湾的赵土司，始祖名赵朵尔只木，是岷州地方的藏族首领，元朝时曾任招藏万户，洪武三年归附明朝受封为西宁卫世袭指挥同知，管辖乐都瞿昙寺周围的五庄，属民三百多户。赵土司世系也一直延续到清朝、民国时期。①

西宁卫的另一个重要的土司是今天青海省平安县境内的祁土司。该土司的始祖祁贡哥星吉（贡哥星吉即藏文 kun dgav seng ge 的译音），本来是蒙古人，在元朝末年时任甘肃行省理问所官员。洪武元年时归附明朝，后来奉命招抚藏族部落，受封为西宁卫世袭副千户。其子祁锁南袭职后，于永乐年间以军功升为正千户。祁锁南的儿子祁贤袭职后，曾率部参加明成祖北征蒙古的战争，因立有战功，受封为西宁卫世袭指挥佥事，后来又升为指挥同知、指挥使。以后的几代祁土司，都曾经得到明朝的封赏，曾在洮州等地担任官职。祁土司管辖民户八百多户，多数是藏族。万历年间兴建塔尔寺时，祁土司管辖的藏族部落出力很多，成为“塔尔寺五族”之一。明朝末年，崇祯

① 青海省社会科学院、青海省地方志编纂委员会编，王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社，1987 年版，第 1444—1451 页。陈光国著：《青海藏族史》，青海民族出版社，1997 年版，第 303—308 页。

十六年（公元1643年）李自成起义军的大将贺锦率部进攻西宁，祁土司祁廷谏和儿子祁兴周带领部众帮助明军作战，在战场上俘虏了贺锦，并将其杀害。不久，李自成起义军攻破西宁城，祁廷谏父子被俘，押送到西安监禁。1644年清军入关，英王阿济格攻占西安时将祁廷谏父子释放，仍任命他为西宁卫世袭指挥使，回西宁招抚藏族部落。祁土司家族在清代一直是西宁地区重要的土司。十四世达赖喇嘛丹增嘉措所出身的家族即是祁土司的属民，并因此而有汉姓祁姓。①

明朝前期，甘青地区在明朝的政治经济双管齐下的统治下，基本上保持了安定的局面，藏族各部落和汉族、回族、土族、撒拉族、蒙古族等民族的人民和平相处，互通有无，经济和人口都有了较大的发展。进入明朝中期以后，随着明朝国力的衰落，明朝对甘青地区的控制力量减弱，长城以北的蒙古军事力量开始进入甘青地区，造成了明朝后期的甘青地区的民族关系的变化。1509年至1514年，当时鄂尔多斯部的封建主亦卜剌和满都赍·阿固勒呼（《明史》称阿尔秃厮，实即鄂尔多斯的异译）因反抗达延汗系统遭到失败，率部转移到青海湖沿岸，后来又有一贵族卜儿孩也因内部纠纷，移牧青海。他们攻掠和统治当地的藏族人民，并不断侵扰明朝设在西宁、河西一带的卫所，1514年明朝派兵进击，亦卜剌和满都赍·阿固勒呼率部渡过黄河，东走河州，又经川西北转往西藏北部。明军回师以后，满都赍·阿固勒呼去向不明，亦卜剌部又从藏北返回青海地区。1533年，河套地区的鄂尔多斯部曾派兵进入青海，突击亦卜剌都。亦卜剌部损失大半，青海蒙古只剩下卜儿孩一

① 青海省社会科学院、青海省地方志编纂委员会编，王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社，1987年版，第1443—1444页。

支。① 1559年，蒙古土默特部的首领俺答汗又率部进入青海，驱除了卜儿孩部，并留下俺答汗之子丙兔在青海驻守。这样，在青海又有了属于土默特部的丙兔部。② 蒙古势力再次进入青海所带来的另一个对藏族和蒙古族的历史都产生了重大影响的大事件，是俺答汗迎请三世达赖喇嘛到青海会晤和格鲁派由此传入蒙古各部之中。据《俺答汗传》记载，1571年，即俺答汗接受明朝封赐的“顺义王”封号的当年，有出身于青海的格鲁派藏族高僧阿辛喇嘛到内蒙古地区传教，阿辛喇嘛会见了俺答汗，劝他皈依佛教，敬奉三宝。《蒙古源流》则是记载1573年俺答汗进兵喀喇·土伯特之地，攻打了甘青及四川藏族地区，并请来阿哩克喇嘛、固密·苏噶等西藏佛教的僧人。阿哩克喇嘛向俺答汗解释了生死轮回、因果报应等佛教教义。③ 这里的阿哩克、固密其实都是青海的藏族部落，阿哩克部落当时分布在海南州南部和果洛州的北部，固密部落从元代至今都是分布在海南州共和县、贵德县一带，由此可知俺答汗当时兵锋所向主要是青海湖以南的藏族地区。俺答汗在了解了藏族地区的政治宗教情况后，为了顶住明朝要他退出青海的压力，寻求在青海、西藏发展的机会，俺答汗感到有必要和藏传佛教的格鲁派建立更进一步的关系，因此接受了其侄子库图克台彻辰洪台吉的建议，派专人到西藏邀请索南嘉措前来青海会晤。④ 当时格鲁派在西藏的处境十分困难，正希望能找到力量强大的支持者和同盟者，因此索南嘉措和格鲁派的上层在征得帕竹政权的首

① 《明史》卷三二七，《鞑靼》。

② 《明史》卷三三〇，《西域二》。

③ 萨囊彻辰著，道润梯步译校：《新译校注〈蒙古源流〉》，内蒙古人民出版社，1981年版，第351页。

④ 《蒙古源流》，第375—376页。

领的同意后，很快就接受了这一邀请。索南嘉措于1577年11月从拉萨哲蚌寺动身，1578年5月间在青海湖边新建成的仰华寺与俺答汗等王公会晤。会晤后俺答汗赠给索南嘉措一个尊号："圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛。""圣"，是超凡入圣，即超出尘世间之意；"识一切"，是西藏佛教对在显宗方面取得最高成就的僧人的尊称；"瓦齐尔达喇"，是梵文Vajradhara的音译，译成藏语是rdo rje vchang（多吉绛），译成汉语是执金刚，这是西藏佛教对于在密宗方面取得最高成就的僧人的尊称。"识一切"和"瓦齐尔达喇"结合起来，是说索南嘉措在显宗、密宗两方面都取得了最高成就。"达赖"，蒙语大海之意；"喇嘛"，藏语上师之意。可能是俺答汗询问过索南嘉措名字的含意，当他知道意为"福海"之后，于是在给索南嘉措的尊号中加上了"达赖"两个字，以与藏语的"嘉措"相对应。从此索南嘉措的活佛转世系统就被称为达赖喇嘛活佛系统。当时索南嘉措赠给俺答汗一个尊号："咱克喇瓦尔第彻辰汗。"索南嘉措赠给俺答汗的尊号，藏文史料记为"法王梵王"（chos kyi rgyal po lha tshangs pa）。"咱克喇瓦尔第"是梵文Cakravarti的译音，意为转轮王；"彻辰汗"，蒙语聪明睿智的汗王之意。由于索南嘉措被认为是哲蚌寺的住持根敦嘉措的转世，而根敦嘉措又被认为是扎什伦布寺的创建者根敦珠巴的转世，所以在索南嘉措得到达赖喇嘛的尊号后，格鲁派寺院集团的上层僧侣立即将索南嘉措定为第三世达赖喇嘛，第二世是根敦嘉措，第一世是宗喀巴的弟子根敦珠巴。过去，有人说由宗喀巴的两个弟子传出达赖喇嘛、班禅，其实并非完全如此，而是达赖喇嘛、班禅的名号出现以后，为了与宗喀巴连上关系，追认到宗喀巴弟子辈份的人作为第一世达赖喇嘛、班禅的。

三世达赖喇嘛索南嘉措在与俺答汗会见后并没有立即返回

乌思藏，他在甘青藏族地区的一些寺院朝礼，讲经说法。他还应明朝官员的邀请到甘州，会见明朝的官员，并给明朝的首相张居正写信，请求明朝准许他派人进贡，并表示按照明朝的要求劝说俺答汗返回土默特。在宗喀巴大师的出生地，他指示当地的藏族部落在纪念宗喀巴大师的灵塔和佛殿的基础上建立一座格鲁派的大寺院，这就是后来青海著名的寺院——塔尔寺。在兴建塔尔寺的过程中，附近的隆奔、西纳、申中、米纳、祁家等五个部落出力最多，塔尔寺的僧人最初主要来自这五个部落，塔尔寺历年的经济开支也主要来自这五个部落。因此，由于塔尔寺的兴建，这五个部落以塔尔寺为中心组成了一个部落群，被称为"塔尔寺五族"。到清代前期，由塔尔寺的直属民户组成一个新的"西河坝"部落，与以上的五个部落又合称为"塔尔寺六族"。[①] 塔尔寺建成后，由于地处拉萨和蒙古各部的道路的正中间，同时也是从拉萨到北京的中间站，因而成为格鲁派向漠南蒙古各部、漠北喀尔喀部、漠西卫拉特各部发展的重要据点，同时也是格鲁派与中央王朝联系的重要桥梁。与此相同，当四世达赖喇嘛云丹嘉措从土默特部进藏时，今天青海省互助县的土族和藏族部落首领要求在当地建立寺院，四世达赖喇嘛从西藏派格鲁派的嘉色活佛到青海，在一座萨迦派的小寺院的基础上兴建了郭隆寺（后来在清代御赐寺名为佑宁寺），成为湟水以北地区的格鲁派的主寺。[②]

俺答汗在明朝的要求和三世达赖喇嘛的劝说下率部返回了

---

① 青海省社会科学院塔尔寺藏族历史文献研究所编著：《塔尔寺概况》，青海人民出版社，1987年版，第10—12页。

② 智观巴·贡却乎丹巴饶杰著，吴均、毛继祖、马世林译：《安多政教史》，甘肃人民出版社，1989年版，第60—61页。

土默特，但是他以守护所建的仰华寺寺院、学习佛法的名义将其部下火落赤、真相台吉等留驻青海。火落赤、真相等部先后渡过黄河，驻牧于茫拉川（今青海省海南藏族自治州贵南县、同德县一带）、捏工川（今青海省黄南藏族自治州同仁县一带，著名的藏族热贡绘画艺术即是在当地发展起来的），攻击抢掠藏族部落，并进而攻掠西宁卫、河州卫、洮州卫属下的藏族土司和部落，向藏族部落征收差税，并时常与守边的明朝军队发生冲突。万历十八年（公元1590年），袭职为顺义王的土默特部首领扯力克以护送三世达赖喇嘛的骨灰回藏的名义到青海，在火落赤的鼓动下准备大举进攻明朝在甘青地区的卫所。在这种情况下，明朝派遣兵部尚书郑洛经略西海。郑洛一方面调集重兵，加强防御，一方面招抚沿边的藏族部落，分化蒙古各部首领，逼使扯力克返回土默特。1591年郑洛调集数万军队，分三路出击青海湖周围，火落赤、真相率部远走，明军焚毁仰华寺，拔除了蒙古在青海号召各藏族部落的据点。在郑洛返回朝廷后，火落赤等又返回青海湖一带，并几次进攻西宁附近。1595年9月和10月明朝将领刘敏宽在西纳等藏族部落的配合下，在西宁的南川和西川大败火落赤、真相等部。经过这次大败后，西海蒙古的力量大为削弱，在其后的三十多年中未能对明朝和甘青地区的藏族部落造成大的威胁。①

在这期间，土默特蒙古依然通过青海与在乌思藏的格鲁派保持着紧密的联系。1592年格鲁派派出的代表经过青海到土

① 郑洛著：《兵出青海焚仰华寺疏》、刘敏宽著：《湟中三捷记》，见青海省社会科学院、青海省地方志编纂委员会编，王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社，1987年版，上册，第646—656页。芈一之主编：《青海蒙古族历史简编》，青海人民出版社，1993年版，第91—98页。

默特，和蒙古土默特部王公认定俺答汗的一个曾孙为索南嘉措的转世，此即四世达赖喇嘛云丹嘉措。1599年，四世达赖喇嘛云丹嘉措在蒙藏僧俗护送下从土默特启程进藏，就是从长城外经过青海到拉萨的。第悉藏巴的军队在拉萨大败支持格鲁派的第巴吉雪巴和蒙古的联军，哲蚌寺和色拉寺的数千僧人被杀，第悉藏巴下令禁止寻找达赖喇嘛云丹嘉措的转世灵童。格鲁派的大批僧人准备逃往青海投靠青海土默特部，后来在达垅寺住持的调停下，在哲蚌寺和色拉寺的许多庄园和属民被第悉藏巴没收，并要向第悉藏巴缴纳罚金的条件下，第悉藏巴同意格鲁派僧人返回哲蚌寺和色拉寺。1619年云丹嘉措的强佐索南群培声称到曲科杰寺发掘根敦嘉措建寺时埋藏的宝物以缴纳罚金，得到第悉藏巴的允许。从拉萨去曲科杰寺，强佐索南群培在路上摆脱第悉藏巴所派的监视者，前往青海蒙古搬请救兵。1621年强佐索南群培领着在青海的蒙古土默特部拉尊穷哇的军队到拉萨，在拉萨大败第悉藏巴的军队。当时正在哲蚌寺的四世班禅洛桑却吉坚赞出面调停，第悉藏巴被迫同意归还哲蚌寺和色拉寺被没收的庄园和属民，并准许达赖喇嘛转世。1622年，出身于山南琼结家族的罗桑阿旺嘉措（当时在羊卓浪卡子舅父家中居住）被认定为第五世达赖喇嘛，经第悉藏巴·噶玛丹迥旺波允许，由格鲁派和蒙古的代表迎请到拉萨哲蚌寺坐床。在青海的蒙古土默特部对格鲁派度过危机保存下来以求新的发展机会，起了极其重要的作用。

17世纪30年代，明朝的统治在农民大起义的打击下迅速崩溃，明朝对甘青地区的统治也走向瓦解，但是此时蒙古土默特部也因内部的争斗和察哈尔部林丹汗、满族建立的后金政权的打击而走向衰落。1632年漠北喀尔喀蒙古的一个首领却图汗率领部众南下到青海湖一带，打败在青海的土默特部的火落

赤，统治了青海的蒙古族、藏族各部落。此时，在噶玛噶举派的红帽系活佛的联络下，第悉藏巴和却图汗、林丹汗组成了一个反对格鲁派的联盟。林丹汗为了逃避后金政权的打击，率领部众西走青海，准备与却图汗会合，但是林丹汗在途中病逝，其部众返回察哈尔投降了后金政权。1635 年却图汗派其子阿尔斯兰带兵一万进藏，准备帮助第悉藏巴打击格鲁派。但是阿尔斯兰进藏后改变了计划，与格鲁派保持和平，并派兵攻打第悉藏巴，企图独自统治乌思藏。后来阿尔斯兰被部将杀死，其部众云散。

1636 年底，在格鲁派的请求下，信奉格鲁派的卫拉特蒙古和硕特部首领固始汗在准噶尔部首领巴图尔珲台吉的合作下，共同率兵从新疆南下青海，1637 年初，固始汗在青海湖的北面以少胜多。一举攻灭却图汗。固始汗在控制了青海湖一带后，带领少数随从到拉萨会见五世达赖喇嘛罗桑阿旺嘉措和四世班禅，双方互赠名号，五世达赖喇嘛赠给固始汗的名号为“丹增却吉杰波”（持教法王）。固始汗从拉萨返回青海后，加强与甘青地区的格鲁派寺院和藏族部落首领的联络，并将在新疆的部众迁来青海，建立起对青海蒙藏各部的统治。1639 年固始汗进兵康区，攻灭敌视格鲁派的白利土司，并将云南丽江木土司的势力逐出理塘、巴塘。1641 年固始汗佯称将率部返回青海，实际上在格鲁派的配合下率兵进藏，经过将近一年的包围，1642 年春天攻破桑珠孜（今日喀则），俘获第悉藏巴。不久将第悉藏巴处死，仅存在了二十多年的第悉藏巴政权结束。固始汗迎请五世达赖喇嘛到桑珠孜，将前后藏献给五世达赖喇嘛，委任索南群培为第巴，管理行政，蒙古和硕特部与格鲁派联合建立甘丹颇章政权。固始汗有十个儿子。其中的八个儿子率部驻牧甘青地区，统治藏族各部落，形成清朝初年和硕

特蒙古统治甘青藏族地区的局面。

二、明代的川西藏族地区

明朝在洪武年间派人招抚川西藏族地区，和甘青藏族地区一样，明朝也在当地设置行都指挥使司等机构，对归附的当地藏族首领按照他们在元朝时的官职的大小和对明朝的忠顺程度封给世袭的官职，任命他们担任土司。洪武六年春天，萨迦派首领摄帝师喃加巴藏卜和南哥思丹八亦监藏等随明朝的使者许允德到南京朝觐，并向明太祖举荐乌思藏、朵甘思地区的故元官员六十人。明太祖封喃加巴藏卜为“炽盛佛宝国师”。下令设置乌思藏卫指挥使司和朵甘卫指挥使司，以喃加巴藏卜举荐的锁南兀即尔为朵甘卫指挥佥事。锁南兀即尔向明朝呈献元朝所赐的司徒的银印，明太祖提升锁南兀即尔为朵甘卫指挥同知。洪武七年，明朝在河州设置西安行都指挥使司，管辖河州、乌思藏、朵甘思三卫。不久又升乌思藏、朵甘思两卫为行都指挥使司。当年年底，炽盛佛宝国师和朵甘卫指挥同知锁南兀即尔等人遣使入朝进贡，并举荐朵甘卫故元土官赏竹坚藏等五十六人，明朝任用他们为官。在朵甘思行都指挥使司之下设置宣慰司和招讨司等，建立起管理川西藏族地区的行政体制。

明代朵甘思行都指挥使司之下设宣慰司和招讨司，宣慰司主要有朵甘宣慰司、董卜韩胡宣慰司、长河西鱼通宁远宣慰司等三个。其中的朵甘宣慰司的辖区当在邓柯一带，即元代的朵甘思路，与赞善王的辖区相邻。永乐四年（公元1406年），明朝封当地首领撒力加监藏（据称是邓柯地区的林葱土司）为朵甘思行都指挥使。宣德五年（公元1430年），朵甘思行都指挥使撒力加监藏以年老告退，请求以其子星吉儿坚藏袭职，得到

明朝的准许，而星吉儿坚藏原来担任朵甘宣慰使。若与藏文史料对照，他们父子可能即是林葱土司世系中的都司桑结坚赞和都司僧格坚赞，藏文史料说都司僧格坚赞有四个儿子，长子定增意希继任都司，第三子塔巴坚赞继任赞善王。看来到他们的时候林葱土司家族同时掌握了朵甘思行都指挥使和赞善王这两个官职。林葱土司家族的世系一直延续到近代。①

长河西鱼通宁远宣慰司是在元代的碉门鱼通黎雅长河西宁远等处军民安抚司的辖区中分出长河西、鱼通、宁远等三个地方设立的。《明史·西域传》记载：

洪武时，其地打箭炉长河西土官、元右丞剌瓦蒙遣其理事高惟善来朝贡方物，宴赉遣还。十六年，又遣惟善及从子、万户若剌来贡，命置长河西军民安抚司，以剌瓦蒙为安抚使。洪武三十年，明朝又将长河西军民安抚司提升为长河西鱼通宁远宣慰司，以剌瓦蒙为宣慰使。剌瓦蒙的后裔即是延续到近代的川西著名的明正土司。有的学者认为明正土司的家族是古代的党项木雅王的后裔。木雅王元代被封为长河西安抚使司，建衙于木雅之营官寨。明代木雅酋王称阿旺坚赞（《四川通史》称阿克旺嘉尔参），聚集了辖区的十八路头目的兵马于康定（打箭炉），积极协助明朝军队征讨云南大理一带的蒙古军队和川西一带明玉珍的儿子明升之残部，同时积极交纳贡赋，所以明永乐四年（公元 1406 年）授予木雅酋王宣慰使司之封号，全称“长河西鱼通宁远军民宣慰使司”，其衙门亦从营官寨迁到康定。康定原属一个名叫“瓦”部落的牧场，该部落早已归附明朝。长河西鱼通宁远军民宣慰使司建立后，该部落归明正土

① 扎西次仁撰，陈庆英译：《康区林仓土司历史试探》，载《国外藏学研究译文集》第 13 辑，西藏人民出版社，1997 年版，第 93—119 页。

司管辖。此外，当时在泸定一带有一个名叫余伯的部落，也归明正土司管辖，并受封为沈边土百户。还有一个名为阿交的万户，习惯上称咱里土司，也同时并入明正土司的辖区。自此。明正土司一跃变成甘孜藏族地区东部势力雄厚的大土司，其地盘东至泸定，西至雅砻江，方圆数千里。

董卜韩胡宣慰司辖地在今天的四川省雅安市，元朝时也应当是碉门鱼通黎雅长河西宁远等处军民安抚司的辖区的一部分。《明实录》记载，永乐十三年六月，因当地藏族首领喃葛进京朝贡，明朝设董卜韩胡宣慰使司，任命喃葛为宣慰使，赐给银印、冠带等。有意思的是，当地的藏族部落在当时可能除藏传佛教之外还流行道教，所以明朝在设立董卜韩胡宣慰使司的同时，设立了董卜韩胡道纪司，命当地的道士锁南领贞为都纪，并赐给印章。到永乐十六年九月，又有“董卜韩胡宣慰使喃葛遣头目禳儿给等贡方物谢恩，且请佛像、藏经。悉以赐之，仍赐锦绮彩帛”的记载。明英宗正统三年（公元1438年）喃葛以年老告退，由其子克罗俄监粲袭职。正统七年克罗俄监粲请求明朝开通杂谷瓦等处道路，以便进贡，并请求明朝封给他王爵。明英宗没有答应封王的请求，但是升任他为镇国将军都指挥同知，掌宣慰使司，并给予诰命。有的学者考证，董卜韩胡宣慰司的治地在宝兴，即今天的四川省雅安市宝兴县。①

洪武七年（公元1374年），明朝设置了朵甘思行都指挥使司之下的招讨司、万户府、千户所等。当时设置的招讨司有六个，即：朵甘笼答招讨司（在今四川省凉山彝族自治州木里藏族自治县境内）、朵甘丹招讨司（在今甘孜藏族自治州德格县

① 康定民族师范专科学校编写组编纂：《甘孜藏族自治州民族志》，当代中国出版社，1994年版，第27页。

境内)、朵甘沦溏招讨司(在今甘孜藏族自治州白玉县境内)、朵甘川招讨司(辖区不详)、磨儿堪招讨司(在今西藏自治区昌都地区芒康县)。当时设置的万户府则有沙儿可万户府(在今甘孜州甘孜县扎科牧区)、乃竹万户府(在今西藏自治区昌都地区江达县)、罗思端万户府、列思麻万户府(在今阿坝藏族羌族自治州小金县)。当时明朝在朵甘思设置的千户所达十六个之多,即:多八参孙千户所(在今甘孜县境内拖坝)、加巴千户所(在今康定县境内营关、沙德)、兆日千户所(在今新龙县境内)、沙里可哈忽的千户所、孛里加思东千户所(在今甘孜县境内生康)、长河西千户所(在今泸定县境内咱里)、纳竹千户所(在今西藏自治区昌都地区江达县)、剌宗千户所(在今甘孜自治州巴塘县境内)、孛里加千户所(在今甘孜县境内生康)、果由千户所、参卜郎千户所(在今甘孜自治州新龙县境内)、剌错牙千户所、伦答千户所(在今凉山彝族自治州木里藏族自治县境内)、泄里坝千户所、阔则鲁孙千户所、撒里土尔干千户所。①

川西北阿坝地区在元代时为松潘叠宕威茂州等处军民安抚司的辖区,此安抚司原来属于河州的脱思麻宣慰司管辖,但是到元朝后期,因地近成都,改由四川行省管辖。明太祖派人招抚藏族地区各个地方首领时,洪武七年(公元1374年)元朝委派的茂州权知州杨者七和阿坝地区故元土官、各个藏族部落首领到南京朝觐,进贡马匹,明太祖分别授予官职,设置汶山、汶川、龙木头、静州、岳希蓬长官司。洪武十年(公元1377年),威州、茂州等处的土酋董贴里起兵反明,明太祖派

① 以上各万户府、千户所的地望,据康定民族师范专科学校编写组编纂:《甘孜藏族自治州民族志》,当代中国出版社,1994年版,第28页。

将军丁玉率部讨平，丁玉兵至威州，董贴里归降，明朝设置威州千户所。丁玉又招抚各地，明太祖下令设置茂州卫、威州卫、松潘卫、播州卫，并留兵驻守。洪武十四年（公元1381年），明朝又“置松潘等处安抚司，以龙州知州薛文胜为安抚使，秩从五品。又置阿昔洞等十三族长官司，秩正七品，曰勒都族、阿昔洞族、北定族、牟力结族、蜡匝族、祈命族、小洞族、麦匝族、者多族、占藏先结族、包藏先结族、班班族、白马路族，以土酋傅益雪南等为各族副长官”。永乐五年（公元1407年），明朝“设杂谷寨安抚司、达思蛮寨长官司，命头目曩申为杂谷安抚，僧其卜为达思蛮副长官，俱赐印及冠带、袭衣。时曩申等来朝贡马，故有是命”。经过前后的设置和调整，明代阿坝地区的行政机构为：在四川布政司成都府之下有茂州卫、威州卫。茂州卫下辖汶山长官司、静州长官司、龙木头长官司、岳希蓬长官司、汶川县，卫治在今阿坝州茂汶羌族自治县凤仪镇。威州卫下辖瓦寺安抚司、汶川长官司、寒水关巡检司、保县，卫治在今阿坝州汶川县威州镇。此两卫所辖为羌族、藏族杂居的地区。另有直接由四川布政司管辖的松潘卫，下辖小河守御千户所、勒都族长官司、阿昔洞族长官司、北定族长官司、牟力洁族长官司、蜡匝族长官司、祈命族长官司、小洞族长官司、麦匝族长官司、占藏先结族长官司、包藏先结族长官司、班班族长官司、白马路族长官司、阿用族长官司、潘干寨长官司、别思寨长官司、八郎安抚司、麻儿匝安抚司、阿角寨安抚司、芒儿者安抚司、思曩日安抚司、叠溪守御军民千户所、叠溪长官司、郁郎长官司、杂谷长官司等，卫治在今阿坝州松潘县进安镇。松潘卫的辖区是藏族部落的游牧区和农

牧结合区。[1]

明宣宗宣德二年（公元1427年），明朝准备调驻守松潘卫的明军远征越南。消息传出，部分军官不愿出征，由千户钱宏主谋，想用边地有事而避免朝廷的征调。钱宏等以藏族麦匝、阿用等部落抢掠为借口，带兵包围部落，逼取牛马，抢劫财物，激起藏族部落反抗。麦匝、阿用等部落集合数万人对抗明军，包围茂州城达六个月之久，并攻破绵竹城。明朝急调四川、陕西、贵州的几万军队前往镇压，并通过藏传佛教僧人前去调解招抚，处死造成事变的军官钱宏，使事变得以平息。

明朝中叶以后，进入青海的蒙古亦卜剌、丙兔等部常从青海南下，攻击抢掠松潘卫管辖的草地藏族部落。明军不能救援，许多藏族部落接受蒙古管辖，与蒙古联合攻击松潘卫的明军，使明朝对川西北藏族地区的统治迅速衰落，战乱一直延续到明朝灭亡。

原载《贤者新宴》第2辑，河北教育出版社，2000年

① 阿坝藏族羌族自治州地方志编纂委员会编：《阿坝州志》（上册），民族出版社，1994年版，第844—185页。

格鲁派的兴起和一世达赖喇嘛的青少年时期

格鲁派是在15世纪在西藏产生并发展壮大起来的一个新兴的藏传佛教的教派。格鲁派与此前的各个教派不同，它是在印度佛教已经完全衰亡的时代由藏族的高僧完全依靠自己的力量创立的一个教派。格鲁派不像藏传佛教的其他教派那样把本派的祖师归结到印度的佛教大师，而是以藏族的佛教大师宗喀巴作为自己教派的祖师。宗喀巴大师(tsong kha pa blo bzang grags pa，公元1357—1419年)本名罗桑扎巴，出生于今天青海省湟中县塔尔寺地方，青海省东部的湟水河，藏语称为“宗曲”(tsong chu)，湟水流域藏语成为“宗喀”(tsong kha)，宗喀巴大师的出生地在宗喀地区，故当他成名后，人们便尊称其为宗喀巴。宗喀巴的父亲名叫鲁本格，是当地的藏族的鲁本部落的一位首领人物，宗喀巴7岁就被家里送到青海化隆县境内的夏琼寺出家，跟随当地的高僧顿珠仁钦学佛，从小打下了深厚的佛学根底。宗喀巴17岁时，为了进一步学习佛法，在老师顿珠仁钦的支持下，离开青海到西藏地区去深造。他到西藏以后，先后拜萨迦派高僧仁达哇等各教派的数十名高僧为师，学习各派教法。

到14世纪80年代末，宗喀巴把西藏佛教显密宗各派的教法几乎全部系统地学了一遍，并开始讲经传法，逐渐成为当时卫藏地区藏传佛教界的知名人士，在其身边聚集起一批很有学识和社会活动能力的年轻弟子，并得到明朝加封的西藏地方的首领阐化王扎巴坚赞和拉萨河流域地方首领的支持，其声望越来越高，甚至明朝皇帝也派使者邀请他进京，他因为身体不好，不习惯人多嘈杂的场面，加以忙于筹办举行拉萨祈愿大法会的事务，所以婉言谢绝进京的召请，而派自己的弟子释迦也失进京。1400年到1409年宗喀巴开始进行系统传播自己的宗教主张。他著书立说，号召重视戒律，创立格鲁教派的理论基础。1409年藏历正月，宗喀巴在拉萨发起了大规模的祈愿法会，并在当年在拉萨东面约60公里的旺古日山上创建了甘丹寺，这两件大事成为格鲁派创立的标志。[①] 拉萨祈愿大法会后，格鲁派势力迅速发展，其弟子嘉央曲杰、大慈法王、根敦珠巴（后来被追认为第一世达赖喇嘛）先后建立起哲蚌寺（公元1416年）、色拉寺（公元1418年）、扎什伦布寺（公元1447年），完成了格鲁派四大寺院的建立。

格鲁派从创立之初开始，就显示了教派主持人的宏大的气派和周密的计划。甘丹寺在建寺的当年就建成僧舍70余处，并为上百处的建筑打下地基。在次年建成了大殿，能容纳3000僧人举行诵经法会。其他各个佛殿经堂也是依山势而建，显得气势不凡。宗喀巴大师圆寂后，在甘丹寺用18升白银为他建造了大灵塔，并且用金银建造了纪念宗喀巴大师的佛像。哲蚌寺和色拉寺的规模更加宏大，两寺的大经堂都能容纳数千僧人，而且

---

① 法王周加巷著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社，1988年版。王森：《宗喀巴传论》和《宗喀巴年谱》，收入《西藏佛教发展史略》一书中，中国社会科学出版社，1987年版。

都有众多的佛塔、佛堂、僧舍等建筑。格鲁派的各个大寺院都有严密的组织。甘丹寺初建时有四个扎仓，后来合并为绛孜扎仓和夏孜扎仓两个扎仓，绛孜扎仓有12个康村，夏孜扎仓有11个康村。哲蚌寺初建时有七个扎仓，即是郭莽扎仓、洛色林扎仓、兑桑林扎仓、夏郭日扎仓、都哇扎仓、德央扎仓、阿巴扎仓，后来合并为郭莽扎仓、洛色林扎仓、德央扎仓、阿巴扎仓等四个扎仓。其中的郭莽扎仓有16个康村，洛色林扎仓有24个康村。色拉寺初建时有堆巴扎仓、麦巴扎仓、甲扎仓、仲顶扎仓等四个扎仓，后来又由从哲蚌寺分出来的部分僧人组成杰巴扎仓，再后来又演变为杰巴扎仓和麦巴扎仓两大扎仓，杰巴扎仓有22个康村，麦巴扎仓有15个康村。在康村之下又分若干个米村。① 寺院、扎仓、康村三级都由执事人员组成管理机构，实行定期轮换制度。同时寺院、扎仓、康村、米村又有自己的经济，由专职人员管理。格鲁派寺院的组织系统和管理机制保证了寺院的稳定性，拉萨三大寺经历过敌对教派和势力的多次打击，仍然能够保持和发展，与此种寺院组织结构有很大的关系。

1419年宗喀巴大师圆寂时，格鲁派的领袖人物的继承还没有采取活佛转世的办法。宗喀巴大师创建甘丹寺以后，一直担任甘丹寺的住持，所以他圆寂以后继承甘丹寺的住持职务也即是继承宗喀巴大师的宗教地位。当时格鲁派是采取师徒传承的办法，由宗喀巴大师的大弟子贾曹杰达玛仁钦继承甘丹寺的住

① 恰白·次旦平措等著，陈庆英等译：《西藏通史——松石宝串》，西藏古籍出版社，1996年版，第505—516页。

持①,他从1419年到1431年任甘丹赤巴12年。贾曹杰在他1432年去世的前一年即1431年委任宗喀巴大师的另一个大弟子克珠杰担任甘丹寺的住持②,他任甘丹赤巴7年。1438年克珠杰去世后,由宗喀巴大师的另一个弟子夏鲁哇·勒巴坚赞继任,夏鲁哇·勒巴坚赞原为夏鲁寺僧人,后跟随宗喀巴,在建甘丹寺后出任甘丹寺第一任格贵,后又任过宗喀巴的"却本"。夏鲁哇·勒巴坚赞之后是洛追却迥继任,洛追却迥原为后藏却龙措巴寺僧人,精通时轮经,1450年应请任甘丹赤巴至1463年,共在位14年。洛追却迥之后是克珠杰的弟弟巴索·曲吉坚赞(后来他的转世成为济咙活佛,即功德林活佛),巴索·曲吉坚赞1463年出任甘丹赤巴至1473年,在位11年,其后相继继任的是洛追丹巴和闷朗泊哇。洛追丹巴,原为后藏乃宁寺僧人,1473—1479年任甘丹赤巴7年。闷朗泊巴为扎什伦布寺僧人,出任过哲蚌寺第七任法台(赤巴),1480年出任甘丹赤巴至1489年,在职10年。从贾曹杰到闷朗泊巴,七位继任甘丹寺住持的人都是后藏地方的人,而格鲁派人认为宗喀巴大师是文殊菩萨的化身,所以这七人被称为"文殊后藏七传",认为他们都是文殊菩萨的化身宗喀巴大师的继承人,但是这种传承方式和后来才出现的活佛

---

① 贾曹杰(公元1364—1432年)是后藏江孜地区人,青年时在乃宁寺出家学经,后拜萨迦派高僧仁达哇为师,又因仁达哇的介绍拜宗喀巴为师,并很快成为宗喀巴的主要的大弟子,1419年宗喀巴去世后即由他继承宗喀巴的法座,成为第二任甘丹赤巴。

② 克珠杰(公元1385—1438年)是后藏昂仁地方人,早年在昂仁寺和萨迦寺学经,以善于辩论著名,因仁达哇的介绍在1407年拜宗喀巴为师,宗喀巴去世后他返回后藏传播格鲁派教法,协助江孜法王热丹贡桑帕巴创建江孜白居寺,后来因为与热丹贡桑帕巴意见分歧离开江孜,在后藏某地修行,1430年贾曹杰去后藏乃宁寺,请他一起返回拉萨主持格鲁派事务,1432年贾曹杰去世后他继任甘丹赤巴的职务,对格鲁派的延续和发展起了重要的作用。

转世是不相同的。第九任甘丹赤巴罗桑尼玛(公元1439—1492年)为宗喀巴之侄孙,在出任过哲蚌寺第四任法台之后,于1490年出任甘丹赤巴至1492年卒,共在职3年。后来藏文中把甘丹寺住持这一职务专门称为“甘丹赤巴”。贾曹杰、克珠杰等人在宗喀巴大师圆寂后,对格鲁派的稳定和继续发展做出了重要贡献,尤其是克珠杰撰写了《宗喀巴大师传略》,阐述宗喀巴大师一生的事迹和主要的宗教主张,并整理和阐发宗喀巴大师的重要宗教著作,对于格鲁派内部统一教理主张,保持教派的统一协调,发挥了重要的作用。所以后来在班禅活佛转世系统建立时,克珠杰被认为是第一世班禅大师,但是在他之前担任甘丹赤巴职务的贾曹杰却没有被认为是某个活佛转世系统的第一世。

由甘丹赤巴这一职务担任格鲁派的领袖,在格鲁派初期发展中对保持教派的统一和稳定起了重要的作用。但是到几十年以后,这种体制也显露出明显的弱点。按照自然形成的惯例,担任甘丹赤巴的人必须是在寺院中长期学习经典,并且在甘丹寺中出任绛孜扎仓或者是夏孜扎仓的堪布,即成为绛孜曲杰或者夏孜曲杰后,才有可能担任甘丹赤巴。[①] 这样,格鲁派僧人到有

① 甘丹赤巴由拉萨上下密院的主持即夏孜曲杰和绛孜曲杰交替担任的制度据说是在第三十五任甘丹赤巴时形成的,而且是由当时掌握西藏地方政权的第悉藏巴规定的。据《哲蚌宗教源流》和《甘丹寺和查叶尔巴志》记载,“第三十五任前,夏孜法王(曲结)与强孜法王谁升补并无定制,谁的威信高经协商后谁就可以升补,至第三十五任嘉木样·贡觉却塔之后两扎仓为此发生了纠纷,当时掌握西藏政权的第悉藏巴下令做出了轮流递升和每任任期为七年的规定”,见拉萨政协文史编写委员会编写的《甘丹寺和查叶巴志》(dgav ldan dgon pa dang brag yer pavi lo rgyus)50页和《哲蚌宗教源流》298页。由于担任甘丹赤巴的人,不论是不是转世活佛,也不论出生地区和出身的寺院以及年龄大小、贵贱高低、声望大小等,担任甘丹赤巴的首要条件是要精通显密经论及讲经听法的学识。所以在西藏有一句著名的谚语说:“男子汉应(如果)自己努力,甘丹寺的金座是没有主的”。

幸担任甘丹赤巴时,年龄已经很大了,在任期间也不能很长。这种体制虽然有激励格鲁派普通僧人发奋学习经典和刻苦修行的作用,减少了领袖人物继承上的竞争和矛盾,但是也造成甘丹赤巴的领导力和号召力不强的弊病。特别是作为宗教教派的领袖人物,甘丹赤巴还缺少一种神圣感和神秘感。随着格鲁派的发展,遇到的其他教派的敌视和限制、打击也越来越大,格鲁派就需要有一种更强有力的领袖人物出来主持教派的各方面的事务,这就是格鲁派在教派创立近一个世纪后普遍采取活佛转世的办法来解决领袖人物的继承问题、并出现"达赖喇嘛"这样一个全教派中地位最高的活佛转世系统的原因。

格鲁派在15世纪末到16世纪初陆续出现的众多的活佛转世系统中,最重要的是达赖喇嘛活佛转世系统。这一活佛转世系统开始于扎什伦布寺的创建者根敦珠巴(dge vdun grub pa 公元1391—1474年)。从今天的观点来看,根敦珠巴是达赖喇嘛活佛转世系统的开创者,由于他创建扎什伦布寺的功绩,使他在当时的格鲁派中具有了特殊的重要性,同时也被一些人认为具有了用转世的形式世代弘扬佛教的资格。当然,和绝大多数的第一辈转世活佛一样,根敦珠巴并不会知道他身后会有一个从他开始的活佛转世系统,"达赖喇嘛"这个蒙古语和藏语结合的名词是在他圆寂以后的一百多年才由蒙古土默特部的首领俺答汗赠给他的再次转世者索南嘉措的,因此根敦珠巴也不可能知道他自己就是第一辈达赖喇嘛。但是,无论怎样说,达赖喇嘛转世系统的源头是根敦珠巴,因此我们讲达赖喇嘛活佛转世系统,只能从根敦珠巴的事迹说起。

一世达赖喇嘛的全名为根敦珠巴贝桑布,根敦珠巴(dge vdun grub pa)为一世达赖喇嘛的法名,"根敦"意为僧伽,"珠"意为成就,"巴"为表示男性的人称词尾。所以通常也将他的名字

简称为“根敦珠”。“贝桑布”(dpal bzang po)汉文意为“吉祥贤”，是宋元时代开始藏传佛教后弘期的一些高僧的名字后面常用的后缀部分。

根据根敦珠巴的弟子、曾经担任扎什伦布寺的住持的意希孜摩(ye shes rtse mo 公元1433—1511年)所著的《根敦珠巴贝桑布传——奇异宝串》记载，根敦珠巴于藏历第七饶迥的铁羊年(明太祖洪武二十四年，公元1391年)出生在后藏萨迦寺附近的“赛”(srad)地方的一条山沟中，是霞(zhag)和班宁(ban snying)两地之间的拉热(lha ra)地方。① 这一地方在今天的地图上仍然可以找到其大致的方位，在萨迦县的东部与日喀则市、白朗县交界的赛曲流域有萨迦县的木拉、赛、拉洛三个乡，在历史上这一片总称为赛地方。根敦珠巴的出生地应即是该地方。现在从日喀则市乘汽车到萨迦寺，出日喀则市西行60公里到萨迦县的吉定乡，由南向北流经该地有一条雅鲁藏布江的支流，上游称为赛曲，下游称为下布曲。从吉定南望，一世达赖喇嘛的出生地即在远处的群山之中。宗喀巴大师的弟子、根敦珠巴的主要上师喜饶僧格(shes rab seng ge 公元1383—1445年)不仅与根敦珠巴有师生关系，而且他们还有同乡之谊。喜饶僧格在他们的家乡赛曲河边建立了一处密宗道场——赛菊巴寺，由此传出格鲁派密法的一个重要支系赛派传承。喜饶僧格还是著名的拉萨下密院的创建者，因此赛菊巴寺和拉萨下密院一样，在格鲁派的密法传承中占有重要的地位。赛菊巴寺位于今天赛乡乡政府所在地以东五公里的赛曲河北岸，有一称为珠布曲的药水泉，在前后藏

① 比丘意希孜摩著：《根敦珠巴贝桑布传——奇异宝串》，收入印度达兰萨拉藏文铅印的历辈达赖喇嘛的传记中，第一册，第213页。

都很著名。[①] 另外在拉洛乡有一片牧业区，在现今的地名录上仍有数十个牧业点，其中有一个牧业点叫做“协”(zhal)，与意希孜摩所说的一世达赖喇嘛的出生之地霞(zhag)地方的读音相近，有可能根敦珠巴的出生地即是在它的附近。[②]

关于根敦珠巴的家世，意希孜摩的《根敦珠巴传》中说，“以前一些人说，他们家族是早先从康区迁来的牧民，住在萨迦派的古尔衮(gur mgon)的噶美如哇(dkar me ru ba)地方，所以被称为古尔玛如哇(gur ma ru ba)。据上师自己说：‘有一个叫做贡如仁邦(gung ru rin spungs)的僧人，对我说他与我同一姓氏，这样看来叫古尔玛如哇是音讹，应该是叫贡如如哇(gung ru ru ba)。’”又说：“关于上师的族姓，总的说古尔玛如哇家族分为四支，即额尔巴(ngar ba)、米楚巴(mi sprug ba)、充楚巴(tsong sprug ba)、色措(bsags tsho)等，上师的家庭属于额尔巴，由于是额尔巴氏，所以和仲敦巴嘉哇迥乃是同一族姓。与上师家族分支系属相同的人共有上千人，家族世系未曾断绝，而且亲戚及表亲众多，在这些亲戚中先后出过许多在家出家奉行佛法的人”[③]。简单地说，即是他们家是从康区迁移到赛地方的牧民的后裔，他们的姓为额尔巴(ngar ba)氏，与藏传佛教的噶当派的创始人仲敦巴是同姓。在今天人们依靠汽车长途旅行的时代，由于道路艰难，要到赛地方去是很困难的，但是在元代人们依靠骑马和步行长途跋涉，赛

① 详见《萨迦、谢通门县文物志》，索南旺堆主编，西藏人民出版社，1993年版，第106—109页。

② 见《西藏自治区地名志》，上卷，381页。有记载说意希孜摩也是赛地方的人，与根敦珠巴同乡，他对赛地区的地理应当相当熟悉。参看西藏自治区测绘局编《西藏自治区地图册》，中国地图出版社，1995年版，第107页，萨迦县地图。

③ 详见《萨迦、谢通门县文物志》，索南旺堆主编，西藏人民出版社，1993年版，第106—109页。

地方所处的地理位置可能是一个接近交通要道的地方。在它的正北面是曲弥地方(现今日喀则市的曲美乡),元朝在那里设置过曲弥万户,帝师八思巴和真金皇太子曾经在那里举行过有僧俗十万人参加的曲弥大法会,曲弥的北面是那塘寺,另外元末明初兴建的萨迦派的一座重要寺院俄尔寺就在曲弥,由此可以看出曲弥在元末明初时地理位置的重要。有文献记载赛和下布地区是曲弥万户的辖区。在赛地区的东北面是夏鲁寺,元朝在那里设置过夏鲁万户,在赛地区的西面是萨迦寺,在元代更是西藏的政治和宗教、文化的中心。元代从甘肃河州到萨迦寺的驿路也经过这一带地区,据记载后藏的四个大驿站中,有一个就设在下布曲河边。因此在元代,从夏鲁、曲弥到萨迦寺的一线应当是经济、文化繁荣,交通繁忙的地区,也是一个人文荟萃的地区。另外我们还知道,在元代由于藏族地区的统一和相互交往的增多,外地人在到萨迦寺去的途中在路上某个地方落脚下来,可能是常见的事情,这方面的一个典型的例子是江孜法王家族的祖先,他们原先也是在康区生活,在元代从康区到萨迦寺去,最后在夏鲁附近落脚,以后成为江孜地区的地方首领家族。① 根敦珠巴的家世也可能与此相似。

关于根敦珠巴的家庭,《根敦珠巴传》中说:"上师的父亲名叫贡布多吉(mgon po rdo rje),他英勇干练,富有资财,慷慨好施,受众人敬重,热心佛法。上师的母亲名叫觉莫朗吉(jo mo nam skyid),为人正直善良,众人一致称赞她是瑜伽母,拉达克人称她为瑜伽母森泽(rnal vbyor ma sun khres)。父母双亲共生有四个儿子一个女儿,上师是第三个儿子。"根据同书记载,根敦珠巴的

---

① 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译:《汉藏史集》中的"江孜法王的世系",西藏人民出版社,1986年版,第232—236页。

上面有一个姐姐，因此，应当是他有两个兄长和一个姐姐、一个弟弟。大概在他出生之前，他的家庭还是当地一个比较富有的牧民家庭，与一般的牧民家一样，他的父母都是热心的佛教信徒。

不过，在根敦珠巴出生的时期，从曲弥到萨迦一带却是战乱频繁的地区。在元朝后期西藏的帕竹万户的首领大司徒绛曲坚赞取代萨迦政权的斗争中，绛曲坚赞曾在1354年带兵通过这一地区打到萨迦，将萨迦款氏家族的残余势力驱赶到吉隆去，并派他的亲信担任曲弥万户长，在曲弥驻扎军队控制后藏地区。但是在绛曲坚赞返回乃东以后，1359年萨迦派的支持者再次夺回萨迦寺，于是绛曲坚赞再次进兵萨迦，经过激烈的战斗再次占领了萨迦寺。此后，帕竹政权在后藏控制着仁蚌到曲弥再到萨迦寺的一线，但是西面的吉隆、昂仁仍在萨迦派的掌握之中；东面的江孜、夏鲁也控制在萨迦派的支持者手中，双方的争夺和战争连续不断。频繁的战乱引起社会动荡，地方上多次出现盗匪抢劫的事情，而根敦珠巴出生后，他的家庭正是在这种形势下发生巨变的。

据《根敦珠巴贝桑布传》转引根敦珠巴自己的话说，就在他出生的那一天的夜里，他们家放牧的地方遭到盗匪抢劫，牧民们仓皇逃散。家里的人在逃跑时，不能把几个幼小的孩子都带走，于是母亲把他严密包好，藏在一个石头缝中，父母带着他的哥哥和姐姐跑走了，把他这个初生的婴儿交给命运去安排。可能当时来的只是小股的盗匪，在惊走牧民之后只顾驱赶牛羊，并没有到处搜索，所以没有发现这个藏匿在石头缝中的婴儿。据说第二天当逃跑的人们返回时，一个老奶奶看到一只大乌鸦守护着婴儿，不让其他的鸟类野兽伤害婴儿，因此根敦珠巴被家人平安

抱回。[①] 而这只大乌鸦被人们看成是吉祥依怙的化身，认为根敦珠巴从一出生就受到护法神的保护，所以后来能够成为一个杰出的人物。无论如何，根敦珠巴在出生之后立即遇到了非常事变的考验，能够平安度过，表明他是一个具有顽强生命力的人。

根敦珠巴出生后，家里给他起名为"白玛多吉"(pad ma rdo rje，意为莲花金刚)。由于失去了牛羊等生产资料，他们家无法在牧区以放牧为生，就像大多数失去牲畜的牧人一样，他们也开始了流落各地投亲靠友、为人帮工度日的艰难生活。大概在家道中落后不久的一段时期，靠着原来的一点积蓄和亲友的接济，加上父母的勤劳，全家的生活还能勉强维持，因此在根敦珠巴的后面还添了一个弟弟。不过，遭遇盗匪抢劫而破产的家庭，其生活的艰难也是可想而知的。据《根敦珠巴贝桑布传》记载，根敦珠巴从五岁(藏文史籍记载年龄时，讲的是虚岁，实际上根敦珠巴开始为人放羊时只有四岁)起就为人家放羊，依靠自己的劳动来帮助家里维持生计。大自然的风雨冰雪的磨难和终日在野外劳动，锻炼了他的强健体魄和宽广的胸襟，正如他后来的弟子贡噶坚赞所著的《根敦珠巴的十二功业》中所说："此后一个时期，根敦珠巴家无法设帐放牧，在喀多等村庄中投靠一些认识的农民生活。根敦珠巴年龄稍长，即为农人们做牧童。由于他奔走疾速，因此得到一个绰号叫'黎明的小鹿'(sha ba skya reng)。"[②]

不幸总是接连降临到穷苦的人家，根敦珠巴七岁时(公元1397年)，他的父亲去世了，《根敦珠巴贝桑布传》中没有说明他的父亲因何故去世，但是从他当时年仅七岁看，他的父亲应当正是壮年，很可能是因为劳累过度或者是疾病而故去的。贡布多

① 《根敦珠巴贝桑布传——奇异宝串》，第213、214页。

② 《根敦珠巴的十二功业》，达兰萨拉铅印本，第303页。

吉没有给根敦珠巴的母亲留下什么财产，只有五个尚未成年的孩子。在走投无路的情况下，母亲只得带着他们前去投靠在那塘寺出家的叔父格西却吉喜饶(dge bshes chos kyi shes rab)，在那塘寺附近安身。生活中的这一改变，将根敦珠巴推上了终身从事佛教事业的道路。

那塘寺(snar thang dgon)在日喀则西面约20公里处，是藏传佛教噶当派的高僧博多哇的再传弟子那塘巴朗董敦罗追扎在藏历第三饶迥的水鸡年(公元1153年)创建的一座古寺。该寺在宋元时期以讲修噶当派的教法著名，是日喀则地区的一座大寺院，八思巴曾经多次到过该寺，并和那塘寺的一些高僧有过书信交往。元朝后期那塘寺还汇集了当时在西藏所能找到的各种藏文佛教经典，首次编成了藏文大藏经抄写本，有的说法称当时还刻板印刷过，称为大藏经的那塘寺古版，直到本世纪初，该寺仍保存有许多珍贵的文物和典籍，有一些被意大利学者图齐携往国外，因而著名于西方学术界。① 现今的那塘寺在公路边的一座大村庄中，寺院经过多次变乱，大概在19世纪后期就开始萧条，现在只有不大的一座经堂和一些僧舍，但是围绕寺院的高大的围墙仍在，说明当时寺院的宏大的规模和气势。那塘寺周围的农家，早先可能即是依附寺院而生活的农民，藏语称为“塔哇”，因此根敦珠巴母子投奔叔父格西却吉喜饶，是藏族地区的穷苦人家在生活困顿时最后依附寺院的许多常见事例中的一个。根顿珠巴的叔父是一个出家僧人，并且有格西的称号，可见是一个苦学佛经的出家人。这种僧人，把自己的一生奉献给佛祖，在寺院中过着清贫安静的生活，并没有什么多余的资财能够

① 宿白：《西藏日喀则那塘寺调查记》，收入作者的《藏传佛教寺院考古》一书中，文物出版社，1996年版，第119—133页。

资助亲友。他只能帮助根敦珠巴他们找一个简陋的住处，为寺院和别的人家干活，换得一点食物糊口。对于根敦珠巴的母亲这样的成年人来说，依附于寺院往往就意味着在寺院的佛光笼罩下度过清贫劳苦的一生，对根敦珠巴这样的穷孩子来说，大多数人也是这样的命运，但是他们中的一些聪明能干而又有福运的人，接近和走入寺院的生活，依靠勤劳刻苦和自幼所受的佛教文化氛围的熏陶，义无反顾地走上学法修行的道路，也可能给他们带来新的甚至是前程远大的难得的机遇。

《根敦珠巴贝桑布传》记载说："当时，因为父母贫穷，上师（指童年时的根敦珠巴）到那塘寺向僧众乞讨，他穿着一件黄色袈裟，剃了头发前去，因而被众人称为'尊穷阿觉（背诵经文的幼僧）'"①。看来，根敦珠巴从小就有一种执著追求、不拘惯例的性格，他没有出家，却自己穿上黄色袈裟、剃了头发，打扮成一个出家僧人到寺院去。他虽然是向僧人们乞讨，但是同时他又学习背诵经文和写字，据说他在当时就为了清除父亲的业障而抄写了一部《药师佛经》。由于他聪明伶俐，刻苦好学，因此受到僧人们的喜爱，也把他当作一个寺院的幼僧看待。根敦珠巴的这些举动，很快就引起了当时担任那塘寺第十四任法座（堪布）珠巴喜饶（grub ba shes rab）的注意，他是一个精通五明学的有很高声望的高僧，② 据东嘎洛桑赤列教授为《青史》铅印本所写的《青史》作者桂译师宣努贝的生平简介中说，珠巴喜饶曾经当过桂译师宣努贝的老师，可见珠巴喜饶是一个学识渊博善于提携

① 《根敦珠巴贝桑布传》，达兰萨拉铅印本，第216页

② 那塘寺在20世纪50年代时还保存有明朝永乐皇帝于永乐十七年和水乐二十一年赐给珠巴喜饶的两份敕书。敕书中称他为"那哩当堪卜妙悟普济国师竹巴失剌"，并说"尔克广如来之教，尊事朝廷，礼待使臣，益加敬谨，眷兹诚悃，良用褒嘉"。见宿白：《藏传佛教寺院考古》，文物出版社，1996年版，第130页。

后进的高僧。他可能是从自己的阅历和对根敦珠巴的多方观察中知道，像这样一个聪明执著、主动设法走进僧众中来的男孩，如果得到合适的学习机会，将来可能会在佛教事业中取得杰出的成绩，于是他有心对根敦珠巴加以培养。在一次根敦珠巴到那瑭去乞讨时，他把根敦珠巴叫到身边，对根敦珠巴说："你不要这样做，比丘的资财对于在家俗人来说十分沉重，所以在你具备出家所需的资具之前，你先应该成为一个近事男，这很是必要。"于是珠巴喜饶给根敦珠巴授了近事戒，当时所起法名与根敦珠巴出生时的名字白玛多吉相同，因此人们称根敦珠巴为"尊穷白多"(btsun chung pad rdor 即幼僧白玛多吉)。

珠巴喜饶给根敦珠巴授近事戒，实际是授予了根敦珠巴一种佛教的在家修行者的身份。根敦珠巴凭借着这种身份就可以到寺院中跟随学习基础的知识。据《根敦珠巴贝桑布传》记载，当时珠巴喜饶对根敦珠巴说："眼下你应学习各种知识的根本，即学习读书写字"。但是珠巴喜饶作为寺院的住持，不能亲自给根敦珠巴教授读写等基础知识，于是就把他托付给当时在那塘寺教诵读的老师甲敦赞扎巴(rgya ston tsandza pa)。从根敦珠巴的这一位启蒙老师的名字看，"甲敦"中的"甲"可能是"甲噶"(rgya gar，藏语对印度的称呼)的简称，"敦"是"敦巴"(ston pa，即导师)的简称，"赞扎巴"本来是指印度的一部讲解梵文文法的著作《旃陀罗波字经》，此书是7世纪时印度的一位语言文字学家旃陀罗阇弥所著，后来译成藏文，在西藏流传较广，因此讲授《旃陀罗波字经》的人被人们称为赞扎巴，由此看来甲敦赞扎巴有可能是一个从印度来西藏的语言文字学者，也有可能是一个专门学习和讲授《旃陀罗波字经》的西藏人。据说当时有数百名学生跟随甲敦赞扎巴学习，而根敦珠巴大约是他们当中学得最好的一个，他很快即对诵读无碍精通。甚至于甲敦赞扎巴也对他说：

"现在，你比我还要精通诵读了，请你教导我的学生们吧！"于是根敦珠巴从那时起就已诵读教导别的学生。后来堪布珠巴喜饶又把根敦珠巴托付给当时在那塘寺教文字的老师释迦贝（shakya dpal），过了一段时间，根敦珠巴又精通了各种文字的书写，包括梵文、藏文、蒙古字（即八思巴字）等，印度的文字中包括兰扎体（即天城体）、吠陀，藏文中包括楷书、草书、珠匝体、镂空字、圆体字等。根敦珠巴在他出家以后有一个时期仍在那塘寺教授诵读和文字学，因此他在当时还被人们称为"本益根敦珠"（dpon yig dge vdun grub 即讲授文字学的根敦珠或者是写字师傅根敦珠巴）。后来他的书法在后藏地区很著名，相传扎什伦布寺内外各处的佛、菩萨的名号及六字真言等，尤其是佛殿内的梵文经咒等，有许多是根敦珠巴的手迹。①

根敦珠巴在学习诵读和文字书写的阶段取得优异的成绩，除了他在这方面具有天赋的条件外，他作为一个贫苦人家的子弟珍惜得来不易的学习机会因而无比勤奋努力也是一个重要的原因。根敦珠巴虽然受到珠巴喜饶的关照和帮助，能够到寺院中学习读写，但是珠巴喜饶也无力改变根敦珠巴一家的贫苦状态。据《根敦珠巴贝桑布传》的记载，在寺院的熏陶下，根敦珠巴一直怀有出家学习佛法的愿望，但是由于家境贫寒，筹办不了出家受戒所需要的资具物品，所以他直到 15 岁时还没有受沙弥戒（一般的幼僧是在六七岁时受沙弥戒）。当根敦珠巴向母亲讲说学佛应当出家的道理时，为家庭苦苦操劳的母亲说道："一般说来是此道理，但是现在你要出家的话，我所能给你的物品只有一段粗厚的氆氇，其他什么也没有，你父亲已去世，兄弟姐姐又年幼，你还是再等一段时间吧！"母亲短短的几句话，说出了穷苦人

① 《根敦珠巴贝桑布传》，第 216—217 页。

家的子弟要出家受戒会遇到的经济上的困难。根顿珠巴的传记中又说，根敦珠巴为了说服母亲，就说道："那么，为观察我现在是否应该出家，看能不能把我们的这段氆氇染成鹅黄色。"母亲说："这样粗厚的氆氇是染不成鹅黄色的。"根敦珠巴试着拿去一染，却变成了十分美妙的鹅黄颜色，母亲也因此同意送他出家。根敦珠巴的传记说这是根敦珠巴为使母亲相信自己应当出家而使用的善巧方便，当然在后来也被他的门徒看成是一种奇妙的神通。

根敦珠巴在他15岁的阴木鸡年的三月二十一日（公元1405年3月22日），以珠巴喜饶为堪布，以洛丹巴为亲教师，在那塘寺剃发出家，受了沙弥戒，堪布为他起法名为根敦珠巴贝（dge vdun grub pa dpal），这里的"珠巴"显然是珠巴喜饶用了自己名字中的两个字加到弟子的名字中，这也是藏传佛教僧人起法名常见的一种方式。据说后来根敦珠巴在后面加上"桑布"（bzang po）二字，成为根敦珠巴贝桑布，在后来的藏文文献中，这是他最常见的名字。

根敦珠巴在那塘寺出家，因此他的僧籍隶属于那塘寺，而那塘寺是一座噶当派的寺院，因此他是一个噶当派的僧人。不过，就在他进入那塘寺的这个时期，西藏佛教界正在发生一个巨大的变化，这就是宗喀巴大师推动的"宗教改革"进入了开始的阶段。1401年，宗喀巴大师和他的老师仁达哇，以及另一个萨迦派的高僧嘉乔贝桑（skyabs mchog dpal bzang）[①] 召集六百多名僧人在噶当派的祖寺热振寺举行了一次重要的法会，宗喀巴大师和仁达哇、嘉乔贝桑提出了他们的整饬藏传佛教僧人戒律的思

① 此人应当即是著名的藏文史籍《汉藏史集》的作者达仓宗巴·班觉桑布，请参阅拙文《关于〈汉藏史集〉的作者的探讨》。

想,并在法会上付诸实践,这次法会的成功实际上是为格鲁派这一藏传佛教的新教派的创立奠定了基础。[①] 而且在这次法会期间,宗喀巴大师撰写了他的显教方面的主要著作《菩提道次第广论》,还首次为弟子传授密教戒律和灌顶,并在热振寺居住了将近两年。[②] 宗喀巴的这些活动无异于给当时沉闷的藏传佛教界

---

① 此次法会的情况,王森先生有一简要的归纳:"1401 年,辛巳建文三年宗喀巴年 45 岁。……春末,返热振寺,与仁达瓦同赴囊孜顶(gnam rtse sdeng,噶丹派古寺,在热振寺附近),会晤嘉乔贝桑(skyabs mchog dpal bzang),与各寺来此僧众共作夏安居。此时宗喀巴、仁达瓦、嘉乔贝桑等三人,商议如何整饬僧众,重振佛教。他们以为唯有僧众诸事依戒而行,方能恢复佛教徒在民间的信誉从而巩固他们对佛教的信仰,因而极为重视如何使僧众遵守戒律。三人自《戒经》十七事之详细解说,以至粗细违犯戒律条目之厘定,并考虑当时当地的条件,当时僧众遵行之可能,重新制订了一些寺规戒条,以便使西藏喇嘛僧遵照执行。于是同寺安居之僧众六百余人,悔露以往之违越,誓防来日之再犯,一时事无巨细,僧众必皆依寺规戒条而行。这是宗喀巴提倡戒律的一次较大的法会;也是他改革佛教的一个重要的步骤。这次法会,僧众所需,悉由垛垅地方官员云丹嘉措(yon tan rgya mtsho)供给。"见王森《宗喀巴年谱》,载《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社,1986 年版,第 309—310 页。

② 周加巷:《至尊宗喀巴大师传》记载:"此后,由大译师嘉乔贝桑(lo chen skyabs mchog dpal bzang 郭本译作交却伯桑)、堪钦苏浦哇和止贡法王等前后藏的许多智者和著名的大人物在宗喀巴大师座前,再三请求大师著作《菩提道次第广论》。大师想到亲见以上那些现象的吉祥象征等,认为适合内外的缘起而允如所请。于水马年大师时年 46 岁,开始撰写适合上、中、下三士之《菩提道次第广论》。那时,大师指示说:'从今以后,我想讲说一些密法,你们几个人可在法王译师(chos rje lo tsva ba 指嘉乔贝桑)座前,请求传授吉祥密集不动金刚灌顶,准备受取密戒。'因此,以阿阇梨持律师为首的阿阇梨二十人,在法王译师的座前,请求传授了密集大灌顶。还有早先未由宗喀巴大师传授过愿行戒律的诸人士,仍在法王译师处请求先传授愿行戒律,此后始传授灌顶等,完成了极为详细而且合法的传统仪轨。宗喀巴大师最先在'朗哲顶'及南巴寺为了给勒敦·桑迥哇等人传授愿行诸戒,以及受其他许多寻求教义诸人的启请,大师应请又写作了《菩萨地戒品广释》、《十四根本罪释》和《事师五十颂解说》等著述。"见《至尊宗喀巴大师传》,青海民族出版社,1981 年版,第 276 页、280—281 页。此处采用了郭和卿汉译本的译文,青海人民出版社,1988 年版,第 238、241 页。

注入了一股清新的春风，受到许多普通僧人特别是年轻僧人的关注。宗喀巴在入藏后不久，就到过那塘寺，并向当时那塘寺的住持学习过《因明》、《中观》等噶当派的教法，还在那塘寺参加过立宗辩经，因此他的影响自然会传到那塘寺。据根敦珠巴的传记记载，他在出家后不久，就想到前藏去跟从宗喀巴大师学习佛法，但是他的这个想法被他的上师和叔父劝阻，他们希望他在那塘寺打下佛学的根基，在受比丘戒以后再考虑离寺学习。于是根敦珠巴留在那塘寺跟从上师珠巴喜饶学习噶当派的《噶当六书》等基本经典和密教的修习和灌顶等，他还向当时在那塘寺的一位印度僧人僧格室利学习了《诗镜论》、《甘露藏》和声明学的知识。

根敦珠巴受沙弥戒比一般人晚了七八年，而且由于家境贫寒，他出家以后的学习条件并不好，但是由于他的天分和刻苦努力，他学习进步却很快，据说几年以后就有一些人想拜他为老师，有的年轻僧人已经以当他的弟子为荣，看来他在那塘寺的青年僧人中很快就建立起自己的声望，还受到那塘寺的高僧们的赞赏。因此在出家五年后，在他 20 岁的阳铁虎年的二月十一日（公元 1410 年 3 月），他在那塘寺以受沙弥戒时的堪布珠巴喜饶（当时已经辞去那塘寺住持的职务）为堪布、以洛本洛丹巴为业轨范师、以当时的那塘寺住持扎巴喜饶(grags pa shes rab)为屏教师，在足数的法相师担任证明师的情况下，正确地领受了比丘戒，成为了一名正式的佛教僧人。

在受比丘戒之后，根敦珠巴就想到前藏去追随宗喀巴大师学习，珠巴喜饶对他说："你应在此再住一段，或参加巡回辩经，或在寺内开讲佛法，还应完整地听受一遍噶当派的教法。"根顿珠巴答应后，他的另一个老师洛丹巴给他建议说："你是打算在此学一部经还是几部经，如果只一部，那就学习《般若》，如果要

学多部，那最好先学《因明》”。依照这一指示，根顿珠巴学习了《释量论》，又因贤哲涅温巴(nya dbon ba)精通《释量论》，又学习了他写作的《释量论疏》，并亲手将这两部书抄写了一遍。他还以当时的大阿阇梨阿拔雅格尔迪('a bha ya karti)为师，在那塘寺以《释量论疏》为依据立宗辩经。此后，根顿珠巴又在那塘寺在珠巴喜饶身前学习了以吉祥喜金刚九尊为首的各种灌顶教诫，以及宝帐依怙、药王佛、十六罗汉的修供仪轨，四部坛城的度母、不空金刚绢索、妙音天女等诸种护法天神的修供随许法及教诫等密宗教法。他还听受和实行中观学的发菩提心、行菩提心的禁戒，学习了以《噶当六书》为主的噶当派的大部分经论。到他25岁时(公元1415年)他才到前藏去投奔宗喀巴大师，加入到格鲁派的朝气蓬勃的新创和发展教派的潮流之中。

原载《贤者新宴》，第3辑，河北教育出版社，2003年

关于《汉藏史集》的作者

一

还在20世纪80年代初，大约是1980年的春夏之交，王尧教授到美国参加藏学学术讨论会，带回一册在美国影印的源出于不丹王家图书馆的《汉藏史集》（rgya bod yig tshang chen mo）的手抄本。这册珍贵的藏文史料立即受到我国藏学界的高度重视。东嘎·洛桑赤列（dung dkar blo bzang vphrin las）教授阅读后立即将该书推荐给设在中央民族学院的全国少数民族古籍整理出版规划领导小组办公室，并以中央民族学院少数民族古籍整理出版规划领导小组的名义在1983年影印出版了《汉藏史集》。1985年版，四川民族出版社出版了由王尧教授和东嘎·洛桑赤列教授审定过的、陈践教授清抄整理的《汉藏史集》藏文版。应西藏人民出版社汉文编辑室杨志国先生的约请，笔者从1985年到1986年春依据这两种本子将《汉藏史集》翻译成汉文，并在1986年底由西藏人民出版社出版。当时由于出版社要求的时间很紧，加之译者的学识水平的限制，

译文中存在一些缺点和错误，尽管如此，由于《汉藏史集》本身的史料价值和重要性，汉译本还是受到藏学界许多学者的重视和欢迎。这十几年来，在许多学者的藏学论著中，尤其是研究吐蕃和元明时期的西藏的历史和宗教、文化的论著中，《汉藏史集》的许多记载被广泛引用和论证，成为一本极有价值的学术资料。

在《汉藏史集》汉译本出版15年后的今天，作为该书的汉译者，笔者深感对《汉藏史集》这部珍贵的史籍的认识还有不少的缺憾。首先，对于该书的作者，我们至今仍然所知甚少，国际藏学界也没有见到有探讨的文章，可以说仍然停留在东嘎·洛桑赤列教授在1983年5月为《汉藏史集》的藏文版所写的简介的水平。东嘎·洛桑赤列教授当时写道：

"《汉藏史集》对于藏族历史研究是一份十分珍贵的资料，在国内属于珍奇史料之一。该书作者为达仓宗巴·班觉桑布（stag tshang rdzong pa dpal vbyor bzang po），其事迹迄今未见记载。据该书上册五十七页说，该书写于木虎年（甲寅），一百九十二页说：'从阳土猴年（戊甲，公元1368年）汉地大明皇帝取得帝位至今年之木虎年（甲寅），过了67年'，说明此书写于藏历第七饶迥之木虎年，即公元1434年。该书后记中又说，该书写完之时，江孜法王热丹贡桑还在人世。"①

实际上，关于《汉藏史集》的作者，我们的认识来自作者自己在书后所写的一段跋语："按照佛陀教谕及执掌佛法之诸伟人之意愿，将此赡部洲大多数译师、班智达、贤哲、法王等

① 东嘎·洛桑赤列教授为《汉藏史集》藏文版所写的写作年代简介，见达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第1—2页。汉译见笔者译本，西藏人民出版社，1986年版。

人为弘扬佛法所建立的功业，汇编成这本《贤者喜乐文书》(legs bshad mkhas pa dgav byed yig tshang，这是《汉藏史集》的别称)。笔者释迦牟尼之居士室利补特跋陀罗（shvakyavi dge bsnyen shri bhu ti bha dra，其中的居士 dge bsnyen 疑为比丘 dge slong 之误），即叶如达仓巴（g·yas ru stag tshang pa），于阳木虎年（shing pho stag）在达那东孜（stag na don rtse）写成。祝愿因此善业，清净无垢之佛法长久住世，使具缘之人读后心生欢乐。"①

在这里，作者是把他的名字用梵文写出，"室利 shri"意为吉祥、福运，"补特 bhuti"意为充满、普及，"跋陀罗 bhadra"意为善、好、美丽，藏文中与此相对应的人名即是班觉桑布（dpal vbyor bzang po），"班觉 dpal vbyor"意为富足、吉利、经济，"桑布 bzang po"意为善、好。正因为如此，大概是受不丹王室崇奉的主巴噶举派的喇嘛在抄写《汉藏史集》以后所增加的一段祈愿词说：

再者，叶如达仓巴·班觉桑布（g·yas ru stag tshang pa dpal vbyor bzang po）所著之《汉藏史集》，由各种王统、史籍中摘要汇集而成。其简明流畅之文字，在此幸福美妙之人世，犹如饥渴之中送来佳肴美食。祈愿因为写造此书之善业，佛法弘扬，长久住世，具吉祥主巴噶举派之政教权势坚固。由此法力，吾等众生享受康乐吉祥，获得正确的教法。以上是因助手邬仗那丹增之劝请而书写之祝愿词。②

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第604页。

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第607—608页。

正是依据这一段祈愿词，四川民族出版社在1985年出版《汉藏史集》藏文版时，将作者的名字直接署为“班觉桑布著”（dpal vbyor bzang pos brtsams）。但是，无论是室利补特跋陀罗还是叶如达仓巴·班觉桑布，在有关的藏文史籍中都无法找到进一步的记载，所以即使是东嘎·洛桑赤列老师这样的博通藏文历史和宗教各种典籍的学者，在当时也只好说：“其事迹迄今未见记载”，将此作为一个有待探讨的问题遗留了下来。

二

笔者认为，要探讨这位“叶如达仓巴·班觉桑布”的事迹，应当先对“叶如达仓宗”进行一番考察。“叶如”（g·yas ru）是吐蕃王朝的行政区划中吐蕃本部的四如之一，按敦煌古藏文文书的记载，是以襄南木林的雄巴蔡为中心，管辖后藏的雅鲁藏布江的北岸地区①，包括今天的南木林县、谢通门县、昂仁县、萨噶县和吉隆县等。达仓宗（stag tshang rdzong）的位置应该在今天吉隆县县城所在地宗嘎镇，是元朝后期萨迦派的都却拉章的人在宗嘎地方建立的一座城堡。实际上班觉桑布自己在《汉藏史集》中就对“达仓宗”的来历做了清楚的描述，在讲到萨迦款氏家族后来分化为四个拉章时，对其中的都却拉章做了如下记载：

（八思巴的侄子）达尼钦波桑波贝（bdag nyid chen po bzang po dpal）的另一个妻子玛久仁达玛·拉久尼玛仁钦（red mdav ma lha cig nyi ma rin chen）生了兄妹三人，哥哥幼年夭逝，他

① 王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社，1992年版，第208—209页。

下面是女大师贡噶本，幼子为王贡噶勒贝坚赞贝桑布（kun dgav legs pavi rgyal mtshan dpal bzang po），生于其父47岁的阳土猴年（公元1308年），妥欢帖睦耳皇帝封他为白兰王，赐给金印，并赐给让他统领吐蕃三个却喀的诏书，并命他娶了以前的白兰王索南桑布（bsod nams bzang po）的妻子布达干（bhundagan）公主。他于29岁的阳火鼠年（公元1336年）在塞浦地区的叫做鲁布擦扯的地方去世。①

这里所说的"以前的白兰王索南桑布"，即是《元史·释老传》中提到的白兰王琐南藏卜。据《萨迦世系史》记载，他是达尼钦波桑波贝所娶蒙古的门达干公主所生，元仁宗时尚公主布达干，受封为白兰王，与公主一起返回萨迦，布达干公主生有一子仁达那巴扎，25岁时在汉地去世。而《红史》可能是把索南桑布和他的儿子混淆，说索南桑布是在朵甘思去世。《朗氏家族史》中大司徒绛曲坚赞说白兰王夫妇在返回萨迦时在帕竹万户长久停留，要帕竹万户供给，使帕竹万户差役负担沉重，双方还因此发生了争执。看来是在索南桑布夫妇返回萨迦以后，索南桑布才去世的，故元朝皇帝命索南桑布的异母弟贡噶勒贝坚赞贝桑布续娶布达干公主，继承白兰王的封爵。此事本来也可以算是元朝皇室和萨迦款氏家族的关系中的一件大事，但是因枝蔓过多，故在此不赘。② 而这位白兰王贡噶勒贝坚赞贝桑布则与达仓宗的建立有关。《汉藏史集》记载说：

白兰王贡噶勒贝坚赞贝桑布娶了贡塘喀巴的女儿拉久贡迥

---

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第398页。

② 参阅拙文：《元朝在西藏所封的白兰王》，《西藏研究》1983年第4期。另见大司徒绛曲坚赞著、赞拉·阿旺佘万志译：《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1989年版，第110—112页。

杰莫为妻，她生了女大师索南本。贡噶勒贝坚赞贝桑布又娶了帝师扎巴俄色的女儿玛久根敦本为妻，她生了三个儿子。长子为喇嘛钦波索南洛追坚赞贝桑布（bla ma chen po bsod nams blo gros rgyal mtshan dpal bzang po），生于其父25岁的阳水猴年（公元1332年），他精习父祖所传教法，具足功德。在他23岁之时，他的管事官员仁桑大师经手，从宗喀（即宗嘎）的主人本钦贡噶桑布的弟弟本宣努贝的侄子本顿珠贝的手中购买了宗日地方，并于阳木马年（公元1354年）三月五日奠基，动工兴建达仓宗城堡，并将此城堡和寺院献给索南洛追坚赞兄弟。索南洛追坚赞30岁的牛年（公元1361年），妥欢帖睦耳皇帝派金字使臣达玛格底和额布院使先后前来，在吐蕃封索南洛追坚赞为帝师，封其弟为白兰王，并赐给管辖达仓宗和曲弥万户属下各地的诏书，索南洛追坚赞应邀前去朝廷，于31岁的阳木虎年（公元1362年）三月十日，在大都梅朵热哇去世。（玛久根敦本所生的）次子在幼年时夭逝。幼子为扎巴坚赞贝桑布（grags pa rgyal mtshan dpal bzang po）大师，生于其父去世六个月后的阳火鼠年（公元1336年），妥欢帖睦耳皇帝封他为白兰王，为他设置左右衙署，并赐给他掌领西土的诏书，据说他是一个大瑜伽自在师，在政教两方面都建有大功业。他于41岁的阳火龙年（公元1376年）伴随诸种异兆，在达仓宗的旧寝殿去世。他们兄弟执掌的是都却拉章（dus mchod bla brang）。①

这也就是说，达仓宗是1354年兴建的，这一时期萨迦派掌握的西藏地方政权处于一个急转直下的时期，《汉藏史集》没有讲述这一历史的背景。大约到1349年，帕竹万户的大司

① 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第341—343页。

徒绛曲坚赞已经击败了受到萨迦派支持的雅桑万户、蔡巴万户、止贡万户，控制了前藏的大部分地区，并开始进兵后藏。由于萨迦派的内部斗争一直不停，绛曲坚赞在1351年击败了萨迦的军队。绛曲坚赞在仁蚌留兵驻守，并将曲弥万户的部分地区划给仁蚌管辖，监视后藏地区，同时在名义上保留了萨迦派的原有的地位。对绛曲坚赞的势力进入后藏，萨迦派以喇嘛丹巴·索南坚赞（bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan）为首的一些人愿意与帕竹合作，但是更多的人并不心悦诚服，有的准备武力反抗，有的则迁移到远离战乱的地区。都却拉章的索南洛追坚赞和其弟弟扎巴坚赞1354年从萨迦迁往达仓，并在那里建立达仓宗城堡，就是萨迦派应对变局的一个重要措施。也就在这一年，由于萨迦派再次发生内争，萨迦派的拉康拉章的人把曾任本钦的甲哇桑布（rgyal ba bzang po）监禁起来，继续和绛曲坚赞对抗。于是绛曲坚赞以解救曾经担任过元朝宣政院院使的一品大员甲哇桑布的名义，争取到元朝在西藏的驻军和宣慰司官员的支持，进兵攻占了萨迦。甲哇桑布在得到解救后，真心归附绛曲坚赞，把自己的儿子和领地托付给绛曲坚赞，绛曲坚赞在萨迦寺留下200名士兵驻守，接管了萨迦寺的管理权，这可以说是管理西藏地方80多年的萨迦地方政权的最后结束。尽管几年以后萨迦派的一些人害死甲哇桑布，发动了企图夺回萨迦寺的反扑，但是绛曲坚赞很快平息了乱事，对为首的数百人给予处死或者挖眼的处罚，粉碎了萨迦派一些人

复辟萨迦政权的努力。[1] 政治局势的这种变化，使得转移到达仓宗的都却拉章成为了萨迦派残余势力的代表。而元朝尽管封给绛曲坚赞“大司徒”的封号，承认了他对乌思藏大部分地区的统治，但是元朝仍然没有放弃对自己扶植起来统治西藏将近一个世纪的萨迦派的支持，所以索南洛追坚赞仍然被封为帝师，并被迎请到大都去就职，而扎巴坚赞也被封为白兰王。而且大司徒·绛曲坚赞还在《朗氏家族史》中清楚地记载了在1361年迎请索南洛追坚赞进京时，元朝还派宣政院院使等人进藏，命令绛曲坚赞协助宣慰司办理帝师进京的物品供应和摊派差役的事务。这说明元朝末年西藏的政治形势并不像图齐教授以前所估计的，元朝并没有因为国力衰落而无力顾及西藏的政治和宗教事务，元朝对西藏的管理直到元顺帝后期一直在延续，也更不是国外一些人所说的绛曲坚赞推翻萨迦派的统治后西藏地方和中央王朝脱离了联系。

据《汉藏史集》记载：“都却拉章的白兰王扎巴坚赞娶绛巴·玛久拉莫仁钦为妻，生有二子。长子为贡噶勒贝坚赞贝桑布（kun dgav rgyal mtshan dpal bzang po），生于其父22岁的阴火鸡年（公元1357年），妥欢帖睦耳皇帝封他为大元国师，并赐给诏书，他于28岁的阳木鼠年（公元1384年）在达那静修地的塞卡拉章去世。次子为南色坚赞贝桑布（rnam sras rgyal mtshan dpal bzang po），生于其父25岁的阳铁鼠年（公元1360年），

---

[1] 关于元朝末年西藏地方的政治形势，哈佛大学伦纳德·W·J·范·德尔·凯普（范德康）教授在《大司徒绛曲坚赞》（1302—1364?）的生平和政治活动》一文中做了新的探讨，陈庆英汉译文见《国外藏学研究译文集第十四集》，西藏人民出版社，1998年版，另见恰白·次旦平措等著、陈庆英等译《西藏通史》，西藏古籍出版社，1996年版，第404—412页。虽然对一些具体事件的年代还有研究的必要，但是萨迦丧失地方政权的经过已经清楚。

妥欢帖睦耳皇帝授予他与自己的长子相等的职位，封他为‘日章王’（ri rtsing dbang），赐给他金印、金牌、银牌，为他设置王傅、傅尉、尚使、司马等左右八种属官，任命他为御史台一品副使，[①] 赐给掌领西土的诏书。他在政教两方面都建立了大功业，于49岁的阳土鼠年（公元1408年）四月二十四日伴随诸种异兆，在门康泽东宗的寝殿去世。”[②] 我们应当注意到白兰王扎巴坚赞是1336年出生、1376年去世的，他的两个儿子是在1357和1360年出生的。当元顺帝1368年逃出大都、元朝灭亡时，贡噶勒贝坚赞贝桑布和南色坚赞贝桑布兄弟仅仅是12岁和9岁的小孩，因此他们被封为大元国师和“日章王”，得到这些封赐的时间，可能是在元朝灭亡后元顺帝在塞北册封的，即是由北元政权所册封的。由于当时扎巴坚赞已经有白兰王的封爵，所以北元妥欢帖睦耳皇帝封给南色坚赞贝桑布一个新的王爵“日章王”，而且其地位与皇太子相等，高于其父扎巴坚赞的“白兰王”的地位。从这里可以看出，蒙古皇室即使在退出大都以后，也没有放弃对遥远的西藏的关注，相反的是，由于当时北元在陕西甘肃青海一带和明军剧烈对抗，北元反而对西藏更加看重，不惜以高官厚爵来笼络西藏的政教首领，极力争取他们支持北元的反攻复国的事业。

不仅如此，这位南色坚赞贝桑布还应当即是在1373年带

---

① 《元史》卷八十九，百官五，诸王傅官条：“宽彻不花太子至齐王位下，凡四十五王，每位下各设王傅、傅尉、司马三员。傅尉唯宽彻不花、也不干、斡罗温三王有之，自此以下，皆称府尉，位于王傅之下，司马之上。而三员并设，又多寡不同，或少至一员，或多至三员者。”《元史》卷八十六，御史台条：“御史台，秩从一品，大夫二员，从一品，中丞二员，正二品，侍御史二员，从二品。”

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，四川民族出版社，1985年版，第345—346页。

领乌思藏、朵甘思各僧俗首领归附明朝的故元摄帝师喃加巴藏卜。《明实录》对此记载说："洪武六年（公元 1373 年）二月壬酉，"诏置乌思藏、朵甘卫指挥使司、宣慰司二元帅府一、招讨司四、万户府十三、千户所四。以故元国公南哥思丹八亦监藏等为指挥同知、佥事、宣慰使同知、副使、元帅、招讨、万户等官凡六十人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师。先是，遣员外郎许允德使吐蕃，令各族酋长举故官至京授职，于是喃加巴藏卜以所举故元国公南哥思丹八亦监藏来朝贡，乞授职名。省台臣言：'来朝者宜与官职，未来者宜勿与。'上曰：'我以诚心待人，彼若不诚，曲在彼矣！况此人万里来朝，若俟其再请，岂不负远人归向之心'。遂皆授职名，赐衣帽、银锭有差。仍遣人诏谕朵甘、乌思藏等处曰：'我国家受天明命，统驭万方，恩抚善良，武威不服。凡在幅员之内，咸推一视之仁。近者摄帝师喃加巴藏卜以所举乌思藏、朵甘思地面故元国公、司徒、各宣慰司、招讨司、元帅府、万户、千户等官，自远来朝，陈请职名，以安各族。朕嘉其诚达天命，慕义来庭，不劳师旅之征，俱效职方之贡，宜从所请，以绥远人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师，给赐玉印，南哥思丹八亦监藏等为朵甘、乌思藏武卫诸司等官，镇抚军民，皆给诰印。自今为官者，务遵朝廷之法，抚安一方，为僧者，务教化导之诚，率民为善，以共乐太平。'初，玉人造赐喃加巴藏卜印既成以进，上观其玉未美，亟命工易之，其制兽纽涂金银印也。仍加赐喃加巴藏卜采缎表里二十匹。未几，喃加巴藏卜等辞归，命河州卫镇抚韩加里麻等持敕同至西番，招谕未附土酋。"此处的故元国公南哥思丹八亦监藏应是在帕竹绛曲坚赞击败萨迦后曾短期出任萨迦本钦的南喀丹巴（nam mkhav bstan pa，全名应是 nam mkhav bstan pavi rgyal mtshan），他是在甲哇桑布和旺尊

（dbang brtson）之后出任第二十三任本钦的，当时旺尊企图领兵从帕竹手中夺回萨迦大殿，兵败被俘。因此南喀丹巴担任本钦应是在达仓宗由白兰王扎巴坚赞委任为萨迦本钦的，由他陪同虽有摄帝师的显赫名号但实际只有 14 岁的南色坚赞进京朝觐，应当说是合于他们身份的。五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》称南喀丹巴是拉萨堆绛万户的首领，其祖父云尊（yon brtson），其父多吉贡布都担任过萨迦本钦，他曾到朝廷朝觐，被封为国公，赐虎纽水晶印及封诰，后又加封为大元国师。他虔诚供养萨迦及昂仁为首的寺院，对萨迦派功劳卓著。这与《明实录》说他是“故元国公”正相符合。而我们说南色坚赞贝桑布即是喃加巴藏卜，是从两个方面来考虑的，一是按照元朝封任帝师的习惯，只有萨迦派的款氏家族的男子或者是萨迦派的高僧才有资格出任帝师，而且在萨迦款氏家族有男性继承人时，不封外姓人为帝师，因此即使是北元时期，摄帝师也应当是萨迦款氏家族的男子。二是在当时萨迦款氏家族的男性成员中，只有都却拉章的南色坚赞贝桑布的名字可以和喃加巴藏卜勘同。按照元代萨迦派的一些人的名字的缩称的习惯，通常是将四个音节的名字取第一和第三两个音节，缩短为两个音节。在写作于元代的《红史》的历任萨迦本钦和朗钦的名单中，就有许多这种例子，例如“贡宣”（kun gzhon）是贡噶宣努（kun dgav gzhon nu）的缩称，“旺尊”（dbang brtson）是旺秋尊追（dbang phyug brtson vgrus）的缩称，“云尊”（yon brtson）是云丹尊追（yon tan brtson vgrus）的缩称，“贡仁”（kun rin）是贡噶仁钦（kun dgav rin chen）的缩称等等。① 这种人名缩称的习惯大约开始于元代，在元朝中后期到明朝中期比较流行，

① 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，民族出版社，1981 年版，第 53—54 页。

在乌思藏地区一直沿用到现代。按照这种习惯，南色坚赞贝桑布（rnam sras rgyal mtshan dpal bzang po）可以缩称为“南坚贝桑布”（rnam rgyal dpal bzang po），而“坚赞”的读音是因为这两个音节连读时，后一个音节的前加字（m）合并到前面的音节而使它具有鼻韵尾，因而读为“坚”（rgyam），如果没有后一音节，就可以读为“加”（rgyal），而“巴藏卜”为“贝桑布”（dpal bzang po）的异译。所以“南色坚赞贝桑布”缩称为“喃加巴藏卜”，应该说是当时符合习惯的做法。如果我们的这种分析是正确的，我们就可以肯定在明朝取代元朝的过程中，在达仓宗的萨迦派都却拉章的首领发挥了重要的作用，特别是这位摄帝师南色坚赞贝桑布，在年仅14岁时就“以所举乌思藏、朵甘思地面故元国公、司徒、各宣慰司、招讨司、元帅府、万户、千户等官，自远来朝，陈请职名，以安各族”，也即是带领一批乌思藏的僧俗首领自西藏到南京去与新建立的明朝建立关系，受到明太祖的封赏，这一行动和他的先祖萨迦班智达以63岁的高龄携侄子八思巴和恰那多吉从萨迦到凉州去和蒙古阔端汗会见完全可以媲美。

达仓宗的萨迦派的首领与明朝的关系还不仅止于此。1406年，明成祖邀请噶玛噶举派的首领噶玛巴得银协巴进京，封得银协巴为大宝法王。1412年明成祖又邀请萨迦派拉康拉章的贡噶扎西坚赞贝桑布（公元1349—1425年）进京，并封贡噶扎西坚赞贝桑布为大乘法王。贡噶扎西坚赞贝桑布是曲兰王扎巴坚赞的堂兄弟，他当时有可能是在达仓宗修习佛法，至少也是和达仓宗的都却拉章的首领关系密切，因此他进京朝觐后所取得的两项受萨迦派后人称赞的重要成果即是通过明成祖迫使帕竹政权将萨迦寺交还给萨迦派，以及使明成祖封炽盛佛宝国师南色坚赞贝桑布的儿子南喀勒贝洛追坚赞贝桑布（公元

1399—?）为辅教王。《明史》记载说："辅教王者，思达藏僧也。其地视乌思藏尤远"。永乐十一年（公元1413年），明成祖封思达藏僧南渴烈思巴（即南喀勒贝洛追坚赞贝桑布）为辅教王，并赐诰印、彩币。此后贡使双方往来不绝，明朝太监杨三保、侯显都曾被派往颁赐，而辅教王辖下的许多僧人也都前来朝贡。景泰七年（公元1456年），南渴烈思巴派遣使者来朝贡，上陈自己年老，请求以其子喃葛坚粲巴藏卜代替，得到皇帝允许，并被封为辅教王，赐以诰印、金册、彩币、袈裟、法器。这也就是说，到1434年达仓宗巴·班觉桑布写作完成《汉藏史集》时，南喀勒贝洛追坚赞贝桑布还以辅教王的职位统治着达仓宗的萨迦派的小政权。

同时我们还应该注意到，在达仓宗所在的吉隆地方，在传统上被认为是阿里的一部分，被称为下部阿里，这里一直还存在着一个阿里贡塘地方政权。据《阿里贡塘世系源流》[1]记载，这一地方政权是吐蕃王室朗达玛赞普的儿子微松的后裔赤扎西则巴贝建立的，约在公元11世纪中期，第六代贡塘王拉觉德在贡塘兴建了王宫。第十一代贡塘王朋德衮是八思巴的外甥。八思巴的本钦贡噶桑布还用收买心腹侍从暗中下毒的办法害死了帕竹噶举派在贡塘地方的首领，把一部分原来属于帕竹噶举贡塘的土地和属民划归萨迦，引起了萨迦和帕竹的长期的矛盾斗争。1265年朋德衮到萨迦寺去拜见了八思巴，并因八思巴的荐举后来到大都朝觐了元世祖忽必烈，受到忽必烈的封赏。他回到贡塘以后，扩建了王宫，此贡塘王城在今吉隆县城的东南角，现今遗址犹存。该书还说，第十四代贡塘王赤扎西

① 噶托·仁增次旺诺布著：《阿里贡塘世系源流》，收入《藏文五种史籍》中，西藏人民出版社，1989年版。

德时修建了宗喀的外围城墙和达仓贝钦城堡（应即是达仓宗）。[①] 由此可见，萨迦都却拉章的白兰王、摄帝师、辅教王等人在达仓宗实际上是处在投奔和依靠贡塘土王的地位。在这种形势下，尽管他们有显赫的封号，还笼罩着统治过整个乌思藏地区的萨迦政权的余晖，但是也会时时感到政教权力没落的凄凉。达仓宗巴·班觉桑布在《汉藏史集》中很详细地记述了都却拉章在达仓宗的活动以及他们受到元朝和明朝封赐的情况，以及与萨迦派关系密切的夏鲁万户、羊卓万户、襄万户和江孜法王家族的历史，却没有提及贡塘小王的事迹，甚至没有讲到贡塘小王和萨迦派的亲密关系，这一事实使我们可以推测他应该是一位随都却拉章迁移到达仓宗的萨迦派人士的后裔，而不是世居贡塘地方的贡塘王系的属民。不过他不是萨迦款氏家族的成员，因为在萨迦的各种家族世系的著作中，都查找不到他的名字。在宗教上他应该是一位萨迦派的僧人，所以尽管他署名为达仓宗巴·班觉桑布，但是《汉藏史集》中对贡塘地方影响很大的噶举派的祖师米拉日巴却很少提及，也没有提到米拉日巴在他的故乡贡塘留下的许多圣迹和流传广泛的故事。

三

虽然我们从历史背景和《汉藏史集》的内容上把握了达仓宗巴·班觉桑布的大致的轮廓，但是我们仍然不能解除因为对其生平事迹毫无所知的遗憾。在这种情况下，我们只能依据

---

① 参见索南旺堆主编：《吉隆县文物志》，西藏人民出版社，1993年版，第30—37页。藏文见恰白·次旦平措等编选整理出版的《西藏史籍五部》，西藏藏文古籍出版社，1990年版，第114—115页。

《汉藏史集》成书于阳木虎年即公元1434年这一点，设想他写成此书时是60到70岁的老人，那么他应当是出生于1360—1375年之间，根据这一推测尝试着到与他差不多同时代的著名人物的传记中去寻找，希望能够发现哪怕是很少的一点线索。直到最近，笔者在阅读王森先生的《宗喀巴年谱》时，发现宗喀巴大师其实到过达仓宗，并且与那里的萨迦派的一些僧人有过重要的交往，而且在这里很可能留下了关于达仓宗巴·班觉桑布的记载。《宗喀巴年谱》中说：

1390年　庚午　洪武二十三年

宗喀巴年34岁。春，为学密法及会见仁达瓦自觉摩整赴后藏达仓（stag tshang 其地又称达仓宗喀，即旧地图上的宗喀，今已改名吉隆，当时此地是萨迦杜厥方丈后人所在地）。……

次至达仓与译师扎巴坚赞（grags pa rgyal mtshan）、译师顿桑瓦（don bzang ba）、仁达瓦相会。互相讨论经教理论，并各为随来僧众及原住僧众讲显密经论。一切费用皆由嘉乔贝桑（skyabs mchog dpal bzang，此人又名室利跋陀罗）供给。这是一种小型法会。①

循此线索，我们在法王周加巷所著的《至尊宗喀巴大师传》中找到了相应的记载：

继后，宗喀巴大师来到“达仓”宗，那时，亲自来到这里的大德有：堪钦译师扎巴坚赞（意为名称幢）、至尊仁达哇大师、喇嘛译师邓桑哇（意为义贤）和宗喀巴大师，以及为诸师服务的许多圆满受持三藏的善友们、加上原来住有的僧伽大

① 王森：《西藏佛教发展史略》，附录二《宗喀巴年谱》，中国社会科学出版社，1987年版，第300—301页。

众，成为殊胜对境的人众，得到现前齐集会合。他们所需用的各种生活资料、食物和住室卧具等，都由佛子大持律师博通经教愿一身负荷教法使其不衰、因而实行禁戒者——法王译师嘉却伯桑（意为最胜救怙主）主要负责供应，并由他从中联络，而使那些如鹅王般的最胜善巧诸师，在佛教莲池中发出欢畅的法音，饶益具有善缘的大众。那时，由扎巴坚赞大师讲说《现观庄严论》，由法王嘉却伯桑讲说《喜金刚第二品》，至尊仁达哇大师讲说他自己撰写的《量释论庄严注疏》的广大解说，宗喀巴大师听受了这一讲解，师徒二人并作了许多抉择诸难处和争辩的讲论。之后，师徒二人在法会的间隙时来到“坝乌坝业”寺院，宗喀巴大师在至尊仁达哇的近前，听受了一遍《密续之王吉祥密集金刚根本续》的解说。[①]

笔者认为这一段记载中提到的嘉乔贝桑应当就是《汉藏史集》的作者达仓宗巴·班觉桑布，试将理由陈述如下：

1. 身份相符。如前所述，达仓宗巴是元末明初活跃在后藏达仓宗的一个萨迦派的僧人，而《至尊宗喀巴大师传》里的嘉乔贝桑在仁达哇、宗喀巴大师等人到达仓宗举行法会时提供参加法会的客人的饮食住宿和物资供应，还负责联络工作，同时他自己还讲说萨迦派的代表性经典《喜金刚第二品》（八思巴就曾经以幼年时能对大众讲说《喜金刚第二品》而名声远播），这说明他当时是达仓宗的一位有较高地位的萨迦派僧人，有可能是当地某个萨迦派僧团的执事僧人。

2. 年代相符。举行达仓宗的法会时嘉乔贝桑的年龄不会

① 法王周加巷：《至尊宗喀巴大师传》，青海民族出版社，1981年版，第175—176页。本文采用了郭和卿汉译本的译文，青海人民出版社，1988年版，第157—158页。

太大，与当时34岁的宗喀巴大师相差不多，所以虽然宗喀巴没有在法会上讲说经论，但是也没有专门向嘉乔贝桑学法听经的记录，而是仍然以自己的老师仁达哇（同样也是萨迦派的没有崇高的地位但是学识渊博的高僧）为主，学习显密经论。如果以当时嘉乔贝桑也是30来岁计算，到1434年他写作《汉藏史集》时，应当是70多岁，这应当说是合乎情理的。

3. 名字可以相符。“嘉乔贝桑”在《至尊宗喀巴大师传》的藏文版中写作 skyabs mchog dpal bzang，前两个字的意思是“殊胜的救护主”，这应当是一个别人对他表示尊敬的尊称，是一个加在名字前面的称号，他真正的名字应当是后面的两个字“贝桑”，藏文为 dpal bzang，前面我们已经提到，元末明初乌思藏地区的一些人的名字常常采用缩称，通常的做法是将四个音节的名字取第一和第三两个音节，组成一个名字。依据这种习惯，dpal bzang 这个名字应当是从 dpal vbyor bzang po 缩称而来，而 dpal vbyor bzang po 正好就是达仓宗巴·班觉桑布的名字“班觉桑布”。很可能是王森先生在作《宗喀巴年谱》时已经注意到“贝桑”是一个缩称的名字，因而注明了一句：“此人又名室利跋陀罗”。我们不知道王森先生注明此句，是因为见到过别的典籍记载，还是因为他博通梵文和藏文，而且熟知元末明初藏族人名的这种缩称的规律，因而将“贝桑 dpal bzang”对译为“室利跋陀罗”。根据王森先生在《西藏佛教发展史略》的前言中说，他写作《宗喀巴传论》和《宗喀巴年谱》是在1963年七八月间，当时保存在不丹王室的图书馆里的《汉藏史集》的藏文手抄本还没有流传到西方，国内更不大可能见到此书，所以虽然王森先生将此缩称“贝桑”准确地对应为班觉桑布在《汉藏史集》中所署名的“室利跋陀罗”，但是他显然不是针对《汉藏史集》的作者问题来作这个注明的，因此他也

没有由此出发来讨论《汉藏史集》的作者的问题。

这位嘉乔贝桑与宗喀巴大师的交往还不仅这一次，大约十年之后，在宗喀巴开始为创立他的后来影响西藏历史数百年之久的格鲁派做准备的时候，1401年嘉乔贝桑和仁达哇、宗喀巴师徒还举行过一次具有重要意义的会见。《宗喀巴年谱》中说：

1401年 辛巳 建文三年

宗喀巴年45岁。……春末，返热振寺，与仁达瓦同赴囊孜顶（gnam rtse sdeng，噶丹派古寺，在热振寺附近），会晤嘉乔贝桑（skyabs mchog dpal bzang），与各寺来此僧众共作夏安居。

此时宗喀巴、仁达瓦、嘉乔贝桑等三人，商议如何整饬僧众，重振佛教。他们以为唯有僧众诸事依戒而行，方能恢复佛教徒在民间的信誉从而巩固他们对佛教的信仰，因而极为重视如何使僧众遵守戒律。三人自《戒经》十七事之详细解说，以至粗细违犯戒律条目之厘定，并考虑当时当地的条件，当时僧众遵行之可能，重新制订了一些寺规戒条，以便使西藏喇嘛僧遵服执行。于是同寺安居之僧众六百余人，悔露以往之违越，誓防来日之再犯，一时事无巨细，僧众必皆依寺规戒条而行。这是宗喀巴提倡戒律的一次较大的法会，也是他改革佛教的一个重要的步骤。这次法会，僧众所需，悉由垛垅地方官员云丹嘉措（yon tan rgya mtsho）供给。

其间，三人又各为会众讲说《中观》、《因明》等经论。

秋初，仁达瓦回后藏，宗喀巴与嘉乔贝桑率徒众返热振。在热振，嘉乔贝桑为僧众讲《中观》等论，宗喀巴讲噶丹派人所著《菩提道次第论》。

宗喀巴又应嘉乔贝桑及却吉结布等人之请，在热振寺开始

著《菩提道次第广论》。

1402年　壬午　建文四年

宗喀巴年46岁。住热振寺，依卓垅巴所著《圣教次第》为蓝本，继续著《菩提道次第广论》（今存全集第十三函）。……

1403年　癸未　永乐元年

宗喀巴47岁。春，嘉乔贝桑回后藏。……①

这是嘉乔贝桑（我们已经将其比定为达仓宗巴·班觉桑布）与宗喀巴大师的一次极其重要的交往，为藏传佛教史的研究者特别重视的"宗喀巴宗教改革"可以说开始于此。现今学界论述宗喀巴的宗教改革都以整顿僧人的戒律为第一重点，而这次在热振寺进行的法会是宗喀巴整顿戒律的第一次大规模的实践，法会的成功实际上是为格鲁派的创立奠定了基础。而班觉桑布与仁达哇一起作为萨迦派的有影响的高僧参加这次法会，意义当然非同寻常。而且这次班觉桑布和宗喀巴大师在一起相处的时间达到整整两年之久，他们的合作和配合其实还有许多值得载入史册的内容。在《至尊宗喀巴大师传》中有两段值得特别注意的记载：

此后，由大译师嘉乔贝桑（lo chen skyabs mchog dpal bzang 郭本译作交却伯桑）、堪钦苏浦哇和止贡法王等前后藏的许多智者和著名的大人物在宗喀巴大师座前，再三请求大师著作《菩提道次第广论》。大师想到亲见以上那些现象的吉祥象征等，认为适合内外的缘起而允如所请。于水马年大师时年46岁，开始撰写适合上、中、下三士之《菩提道次第广论》。

① 王森：《西藏佛教发展史略》，附录二《宗喀巴年谱》，中国社会科学出版社，1987年版，第309—311页。

那时，大师指示说："从今以后，我想讲说一些密法，你们几个人可在法王译师（chos rje lo tswa ba 指嘉乔贝桑）座前，请求传授吉祥密集不动金刚灌顶，准备受取密戒。"因此，以阿者梨持律师为首的阿者梨二十人，在法王译师的座前，请求传授了密集大灌顶。还有早先未由宗喀巴大师传授过愿行戒律的诸人士，仍在法王译师处请求先传授愿行戒律，此后始传授灌项等，完成了极为详细而且合法的传统仪轨。宗喀巴大师最先在"朗哲顶"及南巴寺为了给勒敦·桑迥哇等人传授愿行诸戒，以及受其他许多寻求教义诸人的启请，大师应请又写作了《菩萨地戒品广释》、《十四根本罪释》和《事师五十颂解说》等著述。此后，法王译师也就接受了大师所著道次第，而且以这部大萤嘉言的礼品来充实其心中宝库。由此他心生无量欢喜，而动身前往后藏。①

从这些记载看，班觉桑布在宗喀巴的宗教改革的初期，确实是一位重要的参加者。后来被认为是格鲁派的显宗方面的根本经典的《菩提道次第广论》，是以他为首的几名高僧请求宗喀巴大师撰写的，宗喀巴的第一批密宗弟子先以他为师受戒接受灌顶，然后再由宗喀巴传戒授法。这期间他对宗喀巴大师的宗教理论和实践必然有重要的影响。说班觉桑布和仁达哇、宗喀巴是这场西藏宗教改革运动的初期的三巨头，也并不为过。但是他们的这种亲密的合作在接近达到高潮时却突然结束，仁达哇和班觉桑布返回后藏以后，再没有参与宗喀巴大师的创立格鲁派的活动的记载。后来的宗喀巴大师的追随者和合作者在

① 法王周加巷：《至尊宗喀巴大师传》，青海民族出版社，1981年版，第276页、280—281页。本文采用了郭和卿汉译本的译文，青海人民出版社，1988年版，第238页、241页。

格鲁派的史籍中被记载为同样是出身于萨迦派的、分别在1397年和1407年才首次拜见宗喀巴大师并在后来成为其主要弟子的贾曹杰·达玛仁钦（rgyal tshab rie dar ma rin chen，公元1364—1432年）和克珠杰·格勒贝桑（mkhas grub rje dge legs dpal bzang，公元1385—1438年）。仁达哇可能是因为年龄的关系（仁达哇·宣努洛追 red mdav ba gzhon nu blo gros，公元1349—1412年），所以把整饬佛教的重任交给弟子宗喀巴，返回后藏静修密法[①]，而且克珠杰·格勒贝桑还是他推荐给宗喀巴大师的。但是这位嘉乔贝桑即班觉桑布为什么后来没有参加轰轰烈烈的举行拉萨祈愿大法会和兴建拉萨三大寺的活动，从而与格鲁派脱离了关系，完全回到了一个萨迦派正统的高僧的立场，甚至在他晚年1434年所著的《汉藏史集》中完全没有提到当时已成为西藏的一个重要佛教教派的格鲁派及其创始人宗喀巴大师，回避了他自己与宗喀巴大师的这一段至少有十年之久的交往和合作，其原因需要进一步发掘资料，进行探讨。

① 仁达哇的事迹见雍增·益西坚赞：《道次第传承上师传》，西藏人民出版社，1990年版，第891—903页。



责任编辑＼永红＼封面设计＼李建雄＼技术编辑＼姜宏

